René Guénon

Gli stati molteplici dell'essere

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Gli stati molteplici dell'essere

Indice

Premessa

Nel nostro ultimo studio, *Il simbolismo della croce*, abbiamo esposto, basandoci sui dati forniti dalle diverse dottrine tradizionali, una rappresentazione geometrica dell'essere fondata interamente sulla teoria metafisica degli stati molteplici. Il presente volume ne sarà, sotto questo aspetto, quasi un complemento, perché le indicazioni che abbiamo dato non bastano forse a far emergere del tutto la portata di questa teoria, che va considerata fondamentale; in quel caso ci dovemmo infatti limitare a quanto era più direttamente collegato allo scopo ben definito che ci eravamo proposti. Lasciando perciò da parte la già descritta rappresentazione simbolica, o perlomeno ricordandola in un certo senso solo incidentalmente quando vi sarà motivo di farvi riferimento, dedicheremo interamente questo nuovo lavoro a un più ampio sviluppo di tale teoria, esponendone sia - e innanzitutto - il principio stesso, sia alcune delle applicazioni, specie per quanto concerne l'essere considerato sotto l'aspetto umano.

Circa quest'ultimo punto, non sarà forse inutile ricordare fin d'ora che l'attenzione da noi prestata a considerazioni di tale ordine non implica affatto che lo stato umano occupi una posizione privilegiata nell'insieme dell'Esistenza universale, o sia metafisicamente contraddistinto, rispetto agli altri stati, dal possesso di una qualunque prerogativa. In realtà lo stato umano è soltanto uno stato di manifestazione come tutti gli altri, e fra un numero indefinito di altri; esso si trova, nella gerarchia dei gradi dell'Esistenza, nella posizione assegnatagli dalla sua stessa natura, cioè dal carattere limitante delle condizioni che lo definiscono, e questa posizione non gli conferisce né superiorità né inferiorità assolute. Se talvolta dobbiamo prendere in esame tale stato, è dunque unicamente perché esso acquista per noi, ma per noi soltanto, un'importanza speciale, essendo lo stato in cui di fatto ci troviamo; si tratta di un punto di vista del tutto relativo e contingente, quello degli individui come noi nel nostro attuale modo di manifestazione. Perciò, in particolare, quando parliamo di stati superiori e inferiori dobbiamo operare tale ripartizione gerarchica sempre in relazione allo stato umano preso come termine di paragone, poiché nessun altro stato è direttamente sperimentabile da noi in quanto individui; e non si deve dimenticare che ogni espressione, essendo racchiusa in una forma, si effettua necessariamente in modo individuale, sicché, di qualunque cosa vogliamo parlare, anche delle verità di ordine puramente metafisico, possiamo farlo solo scendendo a un ordine completamente diverso,

essenzialmente relativo e limitato, che consenta di tradurle nel linguaggio proprio delle individualità umane. Non è difficile comprendere tutte le precauzioni e le riserve imposte dall'inevitabile imperfezione di questo linguaggio, così manifestamente inadeguato a ciò che deve esprimere in tale caso; la sproporzione è evidente, e del resto si può dire altrettanto di ogni rappresentazione formale, qualunque sia, comprese le rappresentazioni propriamente simboliche, che pure sono incomparabilmente meno limitate del linguaggio comune, e di conseguenza più adatte a trasmettere verità trascendenti - donde il loro impiego costante in ogni insegnamento che possegga un carattere davvero «iniziatico» e tradizionale.[1] Perciò, come abbiamo già ripetutamente sottolineato, è opportuno, per non alterare la verità con un'esposizione parziale, restrittiva o sistematica, tenere sempre conto dell'inesprimibile, ossia di ciò che non può essere racchiuso in alcuna forma e che, metafisicamente, è in realtà quel che più conta, anzi, potremmo dire tutto l'essenziale.

Ora, se si vuole ricollegare, sempre considerando lo stato umano, il punto di vista individuale al punto di vista metafisico, come di norma è necessario fare quando si tratta di «scienza sacra» e non soltanto di sapere «profano», diremo questo: la realizzazione dell'essere totale può essere compiuta a partire da qualunque stato preso come base e punto di partenza, proprio perché tutti i modi di esistenza contingenti si equivalgono di fronte all'Assoluto; può dunque essere compiuta a partire dallo stato umano come pure da ogni altro, e persino, l'abbiamo già affermato altrove, da ogni modalità di questo stato, il che equivale a dire che essa, in particolare, è possibile per l'uomo corporeo e terreno - qualunque cosa ne possano pensare gli Occidentali, che sono tratti in errore, circa l'importanza che occorre attribuire alla «corporeità», dalla straordinaria insufficienza delle loro concezioni relative alla costituzione dell'essere umano.[2] Poiché questo è lo stato in cui ci troviamo attualmente, da qui dobbiamo in effetti partire se ci proponiamo di raggiungere la realizzazione metafisica, di qualunque grado sia, e qui si trova la ragione essenziale per cui dobbiamo prendere in esame in particolare questo stato; avendo peraltro già sviluppato tali considerazioni in precedenza, non vi insisteremo oltre, tanto più che il presente saggio consentirà di comprenderle ancora meglio.[3]

D'altra parte, per fugare ogni possibile confusione, dobbiamo ricordare fin d'ora che, quando parliamo di stati molteplici dell'essere, ci riferiamo

---

[1] A tale proposito vogliamo far notare, per inciso, che la filosofia non ricorre mai ad alcun simbolismo, e ciò basterebbe da solo a dimostrare il carattere esclusivamente «profano» e del tutto esteriore di questo particolare punto di vista e della forma di pensiero cui esso corrisponde.

[2] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Bossard, Paris, 1925, cap. XXIII [trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Adelphi, Milano, 1992].

[3] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, Éditions Véga, Paris, 1931, capp. XXVI-XXVIII [trad. it. *Il simbolismo della croce*, Rusconi, Milano, 1973].

non a una semplice molteplicità numerica o anche più generalmente quantitativa, bensì a una molteplicità di ordine «trascendentale» o veramente universale, applicabile a tutti gli ambiti che costituiscono i differenti «mondi» o gradi dell'Esistenza, considerati separatamente o nel loro insieme, dunque al di fuori e al di là dell'ambito particolare del numero, e perfino della quantità in tutte le sue forme. Infatti la quantità, e a maggior ragione il numero, che ne rappresenta solo una forma, cioè la quantità discontinua, è soltanto una delle condizioni che determinano alcuni stati, tra i quali il nostro; essa dunque non può venire attribuita ad altri stati, e ancor meno all'insieme degli stati, il quale sfugge evidentemente a una determinazione di questo genere. Perciò, quando a tale riguardo parliamo di una moltitudine indefinita, occorre sempre tenere presente che l'indefinità in questione si pone al di là di ogni numero, e anche di tutto ciò che soggiace più o meno direttamente alla quantità, come l'indefinità spaziale o temporale, la quale rientra anch'essa fra le condizioni proprie al nostro mondo.[4]

Si impone ora un'ulteriore osservazione, riguardo al nostro impiego della parola «essere», la quale a rigor di termini non è più applicabile in senso proprio quando si tratta di determinati stati di non-manifestazione, dei quali parleremo più avanti, che sono posti al di là del grado dell'Essere puro. Siamo tuttavia costretti, per la conformazione stessa del linguaggio umano, a mantenere anche in questo caso tale termine, in mancanza di un altro più adeguato, ma gli attribuiamo allora un significato puramente analogico e simbolico, altrimenti ci sarebbe del tutto impossibile parlare dell'argomento in questione; ecco dunque un esempio chiarissimo delle insufficienze linguistiche cui si alludeva sopra. Potremo così, come abbiamo già fatto altrove, continuare a parlare dell'essere totale come manifestato in alcuni dei suoi stati e allo stesso tempo non-manifestato in altri, senza che ciò implichi in alcun modo l'obbligo, da parte nostra, di limitarci, per questi ultimi, all'esame di quanto corrisponde al grado che è proprio dell'Essere.[5]

A tale proposito ricorderemo che il fermarsi all'Essere senza nulla porre al di là di esso, quasi fosse in qualche modo il Principio supremo, il più universale di tutti, è uno dei tratti caratteristici di certe concezioni occidentali dell'antichità e del Medioevo, le quali, pur contenendo senza dubbio una componente metafisica non più rintracciabile nelle concezioni moderne, restano assai incomplete sotto questo aspetto, anche perché si presentano come teorie elaborate per se stesse, anziché in vista di una realizzazione effettiva corrispondente. Questo certo non significa che allora in Occidente non vi fosse nient'altro; parliamo soltanto di ciò che è generalmente noto, e di cui taluni, pur compiendo lodevoli sforzi per reagire contro la negazione moderna, tendono a esagerare il valore e la portata, non

[4] *Ibid.*, cap. XV.

[5] *Ibid.*, cap. I.

rendendosi conto che si tratta sempre di punti di vista tutto sommato esterni, e che nelle civiltà in cui si è creata, come in questo caso, una sorta di frattura tra due ordini di insegnamento che si sovrappongono senza mai contrapporsi, l'«essoterismo» richiede l'«esoterismo» come suo complemento necessario. Quando l'«esoterismo» è misconosciuto, la civiltà, non più connessa direttamente ai princìpi superiori da alcun legame effettivo, non tarda a perdere ogni carattere tradizionale, poiché gli elementi di questo ordine che ancora vi sussistono sono paragonabili a un corpo abbandonato dallo spirito e, di conseguenza, sono ormai impotenti a costituire qualcosa di più di una sorta di formalismo vuoto; si tratta appunto di ciò che è accaduto al mondo occidentale moderno.[6]

Dopo aver fornito queste poche spiegazioni, pensiamo di poter affrontare il nostro argomento anche senza dilungarci ulteriormente in premesse da cui ci dispensano in gran parte le molte considerazioni già da noi svolte altrove. Non ci è infatti possibile tornare indefinitamente su ciò che è stato detto nelle nostre opere precedenti, sarebbe soltanto una perdita di tempo; e se di fatto alcune ripetizioni sono inevitabili, dobbiamo sforzarci di ridurle a quanto è strettamente indispensabile per la comprensione di ciò che ora ci proponiamo di esporre, salvo rimandare il lettore, ogni volta che sarà necessario, ai diversi passi di altri nostri lavori, dove potrà trovare indicazioni complementari o più ampi sviluppi dei temi che ci troveremo qui ad affrontare di nuovo. La principale difficoltà di questa esposizione è rappresentata dal fatto che tali questioni sono tutte legate più o meno strettamente fra loro, e se è importante mostrarne i nessi quanto più spesso possibile, non è meno importante evitare ogni parvenza di «sistematicità», cioè di una limitazione incompatibile con la natura stessa della dottrina metafisica, che deve al contrario aprire, a chi è capace di intenderla e di «assentirla», possibilità di concezione non soltanto indefinite, ma, possiamo dirlo senza abusare delle parole, realmente infinite come la stessa Verità totale.

[6] Si vedano *Orient et Occident*, Payot, Paris, 1924 [trad. it. *Oriente e Occidente*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1965] e *La Crise du monde moderne*, Bossard, Paris, 1927 [trad. it. *La crisi del mondo moderno*, Arktos, Carmagnola, 1991].

I - L'Infinito e la Possibilità

Per comprendere appieno la dottrina della molteplicità degli stati dell'essere, occorre risalire, prima di qualsiasi altra considerazione, alla più primordiale delle nozioni, quella dell'Infinito metafisico, considerato nei suoi rapporti con la Possibilità universale. L'Infinito, secondo il significato etimologico del termine che lo designa, è ciò che non ha limiti; e, per mantenere a questo termine il senso che gli è proprio, è necessario riservarne rigorosamente l'impiego alla designazione di ciò che non ha assolutamente alcun limite, a esclusione di tutto ciò che è soltanto sottratto ad alcune limitazioni particolari pur rimanendo soggetto ad altre limitazioni in virtù della sua stessa natura, cui queste ultime sono essenzialmente inerenti, come lo sono, dal punto di vista logico - che in definitiva rispecchia a suo modo il punto di vista che potremmo chiamare «ontologico» -, gli elementi che intervengono nella definizione stessa di ciò di cui si tratta. Tale è in particolare il caso, come già abbiamo avuto occasione di accennare più volte, del numero, dello spazio, del tempo, anche nei concetti più generali e ampi che sia possibile formarsene, e che oltrepassano di molto le nozioni correnti di numero, spazio e tempo;[1] tutto ciò in realtà può soltanto appartenere all'ambito dell'indefinito. A questo indefinito, quando è di ordine quantitativo come negli esempi ricordati, alcuni danno impropriamente il nome di «infinito matematico», come se l'aggiunta di un epiteto o di una qualificazione determinativa alla parola «infinito» non implicasse già di per sé una pura e semplice contraddizione.[2] Di fatto l'indefinito, procedendo dal finito di cui è soltanto un'estensione o uno sviluppo, ed essendo di conseguenza sempre riducibile al finito, non è in

---

[1] Occorre sottolineare che diciamo «generali» e non «universali», poiché qui non si tratta che delle condizioni speciali di certi stati di esistenza, e niente di più; già questo deve bastare a far capire che in un caso del genere non si può parlare di infinità, dato che tali condizioni sono evidentemente limitate come gli stati medesimi ai quali esse si applicano e che concorrono a definire.

[2] Se talvolta ci capita di dire «Infinito metafisico», è proprio per sottolineare in modo più esplicito che non si tratta affatto del cosiddetto «infinito matematico» o di altre «contraffazioni dell'Infinito», per dir così; tuttavia tale espressione non si presta in alcun modo all'obiezione che qui formuliamo, in quanto l'ordine metafisico è realmente illimitato, sicché esso non contiene alcuna determinazione, ma al contrario l'affermazione di ciò che oltrepassa ogni determinazione, mentre chi dice «matematico» restringe per ciò stesso la concezione a un ambito specifico e limitato, quello della quantità.

alcun modo paragonabile al vero Infinito, non più di quanto l'individualità, umana o di altro genere, pur con tutti i prolungamenti indefiniti di cui è suscettibile, possa essere paragonabile all'essere totale.[3] La formazione dell'indefinito a partire dal finito, di cui si ha un esempio chiarissimo nella generazione della serie dei numeri, è infatti possibile solo a condizione che il finito contenga già in potenza l'indefinito e, se anche i limiti venissero spostati fino a essere in un certo senso persi di vista, cioè fino a sfuggire ai nostri consueti strumenti di misura, essi non sono per questo in alcun modo soppressi; è del tutto evidente, per la natura stessa del rapporto causale, che il «più» non può scaturire dal «meno», né l'Infinito dal finito.

E non può essere altrimenti quando si tratta, come nel caso da noi preso in esame, di particolari ordini di possibilità, evidentemente limitati dalla coesistenza con altri ordini di possibilità e quindi dalla loro stessa natura, la quale prevede determinate possibilità e non tutte le possibilità senza restrizione. Se così non fosse, la coesistenza di una indefinità di possibilità diverse non comprese nelle prime, ciascuna delle quali è d'altra parte ugualmente suscettibile di uno sviluppo indefinito, sarebbe una impossibilità, ossia un'assurdità nel senso logico del termine.[4] Al contrario, l'Infinito, per essere veramente tale, non può ammettere alcuna restrizione, il che lo presuppone assolutamente incondizionato e indeterminato, poiché ogni determinazione, qualunque sia, è necessariamente una limitazione, proprio in quanto lascia qualcosa all'esterno di sé, vale a dire tutte le altre determinazioni ugualmente possibili. D'altra parte, la limitazione presenta il carattere di una vera e propria negazione: porre un limite significa negare, in ciò che è da esso racchiuso, tutto ciò che tale limite esclude; di conseguenza la negazione di un limite è propriamente la negazione di una negazione, vale a dire, in termini logici ma anche matematici, un'affermazione, sicché la negazione di ogni limite equivale in realtà all'affermazione totale e assoluta. Ciò che non ha limiti è ciò di cui nulla si può negare, dunque ciò che tutto contiene, ciò al di fuori del quale non vi è nulla; e questa idea dell'Infinito, che è la più affermativa di tutte, poiché comprende o racchiude tutte le affermazioni particolari, quali che siano, è espressa con un termine di forma negativa proprio per la sua assoluta indeterminatezza. Nel linguaggio, infatti, ogni affermazione diretta è necessariamente particolare e determinata, è l'affermazione di qualcosa, mentre l'affermazione totale e assoluta non corrisponde ad alcuna affermazione particolare a esclusione di altre, poiché le implica tutte in ugual modo; ed è facile intuire fin d'ora il

---

[3] Si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., capp. XXVI e XXX.

[4] L'assurdo, in senso logico e matematico, è ciò che implica una contraddizione; esso è dunque assimilabile all'impossibile, poiché è l'assenza di contraddizione interna che, logicamente ma anche ontologicamente, definisce la possibilità.

rapporto strettissimo fra tutto ciò e la Possibilità universale, la quale comprende parimenti tutte le possibilità particolari.[5]

L'idea dell'Infinito, quale è stata da noi qui enunciata[6] dal punto di vista puramente metafisico, non è in alcun modo discutibile o contestabile, poiché non può racchiudere alcuna contraddizione, proprio in quanto non contiene alcunché di negativo; essa è inoltre necessaria, nel senso logico del termine,[7] perché la sua negazione sarebbe contraddittoria.[8] Infatti, se si considera il «Tutto» in senso universale e assoluto, è evidente che non può essere limitato in alcun modo, poiché potrebbe esserlo soltanto da qualcosa di esterno, e se esistesse qualcosa di esterno a esso, il «Tutto» non sarebbe tale. È inoltre importante notare che il «Tutto», inteso in questo senso, non deve assolutamente essere assimilato a un tutto particolare e determinato, cioè a un insieme composto di parti che stanno con quel tutto in un rapporto definito; esso, a rigor di termini, è «privo di parti», poiché, dovendo tali parti essere necessariamente relative e finite, non avrebbero con il «Tutto» alcuna misura comune, né quindi alcun rapporto, il che equivale a dire che per l'Infinito le parti non esistono;[9] e questo è sufficiente a dimostrare che non si deve tentare di formarsene alcun concetto particolare.[10]

---

[5] Sull'impiego di termini di forma negativa, il cui significato reale è però essenzialmente affermativo, si vedano *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* Éditions Véga, Paris, 1921, parte seconda, cap. VIII [trad. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù,* Adelphi, Milano, 1989] e *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XV.

[6] Non diciamo «da noi definita», perché sarebbe evidentemente contraddittorio pretendere di dare una definizione dell'Infinito; e abbiamo mostrato altrove che nemmeno lo stesso punto di vista metafisico, dato il suo carattere universale e illimitato, si presta a essere definito *(Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* cit., parte seconda, cap. V).

[7] Occorre distinguere la necessità logica, ossia l'impossibilità che una cosa non sia o sia diversamente da ciò che è, indipendentemente da ogni condizione particolare, dalla necessità detta «fisica», o necessità di fatto, la quale è semplicemente l'impossibilità che le cose o gli esseri non si conformino alle leggi del mondo cui appartengono, e che, di conseguenza, è subordinata alle condizioni da cui quel mondo è definito e vale soltanto all'interno di quell'ambito specifico.

[8] Alcuni filosofi, avendo argomentato molto giustamente contro il preteso «infinito matematico», e avendo mostrato tutte le contraddizioni che questa idea comporta (contraddizioni che peraltro scompaiono se ci si rende conto che si tratta soltanto dell'indefinito), ritengono di aver così dimostrato al tempo stesso l'impossibilità dell'Infinito metafisico; la sola cosa che essi in realtà dimostrano, con una simile confusione, è la loro completa ignoranza circa quest'ultimo.

[9] In altri termini, il finito, anche se è suscettibile di estensione indefinita, è sempre rigorosamente nullo rispetto all'Infinito; pertanto, nessuna cosa o essere può venire considerato come una «parte dell'Infinito»; questa è una delle concezioni erronee che appartengono propriamente al «panteismo», poiché già l'uso del termine «parte» presuppone l'esistenza di un rapporto definito con il tutto.

[10] Quel che bisogna soprattutto evitare è di concepire il Tutto universale alla stregua di una somma aritmetica, ottenuta addizionando le sue parti prese a una a una successivamente.

Quanto si è detto sul Tutto universale, nella sua assoluta indeterminazione, vale anche se lo si considera dal punto di vista della Possibilità; e, a dire il vero, non si tratta di una determinazione, o perlomeno si tratta del minimo di determinazione necessario perché divenga per noi effettivamente concepibile, e soprattutto in certa misura esprimibile. Come già abbiamo avuto occasione di accennare altrove,[11] un limite alla Possibilità totale è, nel senso proprio della parola, una impossibilità, poiché, dovendo includere la Possibilità stessa, per poterla limitare, non potrebbe esservi incluso, e ciò che è fuori del possibile non può essere altro che impossibile; ma una impossibilità, non essendo altro che una negazione pura e semplice, un vero e proprio nulla, non può ovviamente limitare alcunché, e da ciò consegue immediatamente che la Possibilità universale è necessariamente illimitata. Occorre però fare attenzione, poiché questo vale naturalmente solo per la Possibilità universale e totale, che è ciò che potremmo chiamare un aspetto dell'Infinito, da cui non è distinta in alcun modo né in alcuna misura; nulla può esservi al di fuori dell'Infinito, poiché ciò sarebbe una limitazione, e l'Infinito non sarebbe più tale. Concepire una «pluralità di infiniti» è un'assurdità, perché essi si limiterebbero l'un l'altro, sicché, in realtà, nessuno di essi sarebbe infinito;[12] quando dunque diciamo che la Possibilità universale è infinita o illimitata, ciò va inteso nel senso che non è cosa diversa dall'Infinito stesso considerato sotto un determinato aspetto, nella misura in cui è consentito dire che esistono aspetti dell'Infinito. Dato che l'Infinito è veramente «senza parti», a rigore non si può nemmeno parlare di una molteplicità di aspetti in esso realmente e «distintivamente» esistenti; siamo noi, in realtà, a concepire l'Infinito sotto diversi aspetti, perché non ci è dato fare altrimenti e, anche se la nostra concezione non fosse essenzialmente limitata, come di fatto è fintanto che rimaniamo in uno stato individuale, essa dovrebbe comunque limitarsi per divenire esprimibile, poiché per questo deve rivestirsi di una forma determinata. Quel che conta, però, è comprendere appieno ciò da cui nasce e dipende la limitazione, in modo da attribuirla soltanto alla nostra stessa imperfezione - o piuttosto a quella degli strumenti interiori ed esteriori di cui attualmente disponiamo in quanto esseri individuali che, come tali, possiedono soltanto un'esistenza definita e condizionata - e senza trasferire

---

Del resto, anche quando si tratta di un tutto particolare, occorre distinguere fra due casi: un tutto vero e proprio è logicamente anteriore alle sue parti e ne è indipendente; un tutto concepito come logicamente posteriore alle sue parti, di cui non è che la somma, costituisce in realtà soltanto ciò che i filosofi scolastici chiamavano un ens rationis, la cui esistenza come «tutto» è subordinata alla condizione di essere effettivamente pensato come tale; nel primo caso il tutto ha in sé un principio di unità reale, superiore alla molteplicità delle sue parti, mentre nel secondo non ha altra unità che quella che noi gli attribuiamo con il pensiero.

[11] *Le Symbolisme de la Croix*, cit, cap. XIV.

[12] *Ibid.*, cap. XXIV.

tale imperfezione, puramente contingente e transitoria come le condizioni cui si riallaccia e da cui discende, nell'ambito illimitato della stessa Possibilità universale.

Aggiungiamo ancora un'ultima osservazione: se parliamo dell'Infinito e della Possibilità come correlati, non è per stabilire fra questi due termini una distinzione che in realtà non può esistere; vogliamo dire che l'Infinito è considerato allora più particolarmente nel suo aspetto attivo, mentre la Possibilità ne è l'aspetto passivo;[13] però, sia esso da noi considerato come attivo o come passivo, si tratta sempre dell'Infinito, che non può essere toccato da tali punti di vista contingenti, e le determinazioni, qualunque sia il principio in base a cui le si voglia effettuare, esistono qui soltanto in rapporto al nostro pensiero. Si tratta in definitiva di ciò che altrove abbiamo chiamato, seguendo la terminologia della dottrina estremo-orientale, «perfezione attiva» (*Khien*) e «perfezione passiva» (*Khouen*), in quanto la Perfezione, in senso assoluto, è identica all'Infinito inteso nella sua totale indeterminatezza; e, come abbiamo detto allora, esse sono analoghe - ma a un grado differente e da un punto di vista assai più universale - a quelle che nell'Essere sono l'«essenza» e la «sostanza».[14] Occorre avere ben chiaro fin d'ora che l'Essere non racchiude l'intera Possibilità e, di conseguenza, non può in alcuna maniera venire identificato con l'Infinito; per questo sosteniamo che il punto di vista da noi qui adottato è assai più universale di quello che prende in considerazione soltanto l'Essere; vi abbiamo accennato solo per evitare ogni confusione, poiché in quanto segue avremo modo di spiegarci più diffusamente.

---

[13] Si tratta di *Brahma* e della sua *Shakti* nella dottrina indù (si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cit., capp. V e X).

[14] Si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXIV.

II - Possibili e compossibili

La Possibilità universale, abbiamo detto, è illimitata, e non può che essere illimitata; volerla concepire in modo diverso è dunque, in realtà, come condannarsi a non poterla concepire affatto. Ne discende che tutti i sistemi filosofici dell'Occidente moderno sono ugualmente impotenti dal punto di vista metafisico, cioè universale, e lo sono precisamente in quanto sistemi, come abbiamo già fatto notare in diverse occasioni; essi non sono infatti, come tali, che concezioni limitate e chiuse, le quali possono, per alcuni loro elementi, avere un certo valore in un ambito relativo, ma diventano pericolose e false nel momento in cui, prese nel loro insieme, ambiscono a qualcosa di più e pretendono di essere un'espressione della realtà totale. Senza dubbio, è sempre legittimo considerare in particolare, se lo si ritiene utile, certi ordini di possibilità a esclusione di altri, ed è appunto quanto, in definitiva, qualunque scienza fa necessariamente; ma non è legittimo affermare che ciò rappresenta l'intera Possibilità e negare tutto quel che oltrepassa la portata della propria comprensione individuale, più o meno strettamente limitata.[1] Eppure è questa, in varia misura, la caratteristica essenziale della sistematicità che pare inerente a tutta la filosofia occidentale moderna; ed è uno dei motivi per cui il pensiero filosofico, nel senso corrente del termine, non ha e non può avere niente in comune con le dottrine di ordine puramente metafisico.[2]

Tra i filosofi che, a causa di questa tendenza, sistematica e veramente «antimetafisica», si sono sforzati di limitare in vari modi la Possibilità universale, alcuni, come Leibniz (che pure è fra coloro le cui vedute sono per molti aspetti meno ristrette), hanno voluto utilizzare a questo riguardo la distinzione fra «possibili» e «compossibili»; ma è fin troppo evidente che tale distinzione, nei limiti del suo uso legittimo, non può affatto servire a questo fine illusorio. Infatti i compossibili non sono altro che possibili compatibili tra loro, la cui unione in un medesimo complesso non introduce dunque al suo interno alcuna contraddizione; di conseguenza la

[1] Va infatti osservato che ogni sistema filosofico si presenta essenzialmente come opera di un individuo, contrariamente a ciò che avviene per le dottrine tradizionali, rispetto alle quali gli individui non contano nulla.

[2] Si vedano *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit., parte seconda, cap. VIII; *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. I; *Le Symbolisme de la Croix*, cit., capp. I e XV.

«compossibilità» è sempre essenzialmente relativa all'insieme cui ci si riferisce. È chiaro, d'altra parte, che tale insieme può essere o quello dei caratteri che costituiscono gli attributi di un oggetto particolare o di un essere individuale, oppure qualcosa di molto più generale ed esteso, l'insieme di tutte le possibilità sottomesse a certe condizioni comuni e che appunto per questo formano un ordine definito, uno degli àmbiti compresi nell'Esistenza universale; deve comunque sempre trattarsi di un insieme determinato, altrimenti la distinzione non vale più. Così, per fare subito un esempio di ordine particolare ed estremamente semplice, un «quadrato rotondo» è un'impossibilità, poiché l'unione dei due possibili «quadrato» e «rotondo» nella medesima figura implica una contraddizione; nondimeno questi due possibili sono entrambi realizzabili, e allo stesso titolo, poiché l'esistenza di una figura quadrata non impedisce ovviamente l'esistenza simultanea, a fianco di essa e nel medesimo spazio, di una figura rotonda, o di qualsiasi altra figura geometricamente concepibile.[3] Tutto questo pare fin troppo chiaro perché sia necessario insistervi ulteriormente; ma un esempio del genere presenta, data la sua stessa semplicità, il vantaggio di aiutarci a comprendere, per analogia, ciò che si riferisce a casi apparentemente più complessi, come quello di cui parleremo ora.

Se invece di un oggetto o di un essere particolare si considera ciò che potremmo chiamare un mondo, nel senso già da noi attribuito alla parola, ossia l'intero ambito costituito da un dato insieme di compossibili che si realizzano nella manifestazione, tali compossibili dovranno essere tutti i possibili che soddisfano determinate condizioni, le quali caratterizzeranno e definiranno con precisione il mondo in questione, che viene a rappresentare uno dei gradi dell'Esistenza universale. Gli altri possibili, che non sono determinati dalle medesime condizioni e pertanto non possono far parte dello stesso mondo, evidentemente non sono per questo meno realizzabili, anche se, beninteso, ciascuno secondo il modo che conviene alla sua natura. In altri termini, ogni possibile ha in quanto tale un'esistenza propria,[4] e i possibili la cui natura implica una realizzazione, nel senso usuale del

---

[3] In modo analogo, per prendere un esempio di ordine più ampio, le diverse geometrie euclidee e non-euclidee non possono evidentemente valere per un medesimo spazio; ma ciò non può impedire alle differenti modalità spaziali cui esse corrispondono di coesistere nell'integralità della possibilità spaziale, in cui ciascuna di esse deve a suo modo realizzarsi, conformemente a quanto diremo più avanti circa l'effettiva identità tra il possibile e il reale.

[4] Deve essere chiaro che qui non usiamo la parola «esistenza» nel suo significato rigoroso e conforme alla derivazione etimologica, che in senso stretto è applicabile soltanto all'essere condizionato e contingente, cioè, in definitiva, alla manifestazione; ci serviamo di questo termine, e anche talvolta del termine «essere», come abbiamo detto fin dall'inizio, solo in modo puramente analogico e simbolico, perché ci aiuta in certa misura a far comprendere ciò di cui si parla, benché in realtà sia estremamente inadeguato (si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., capp. I e II).

termine, cioè un'esistenza in un modo qualunque di manifestazione,[5] non possono perdere tale carattere che è loro essenzialmente inerente e divenire irrealizzabili per il fatto che altri possibili sono effettivamente realizzati. Si può dire inoltre che ogni possibilità che sia una possibilità di manifestazione deve appunto per questo necessariamente manifestarsi e che, inversamente, ogni possibilità che non deve manifestarsi è una possibilità di non-manifestazione; posta in questi termini, sembrerebbe una semplice questione definitoria, eppure l'affermazione precedente non implicava altro che questa verità assiomatica, la quale non può essere posta minimamente in discussione. Se però ci si domandasse perché non tutte le possibilità devono manifestarsi, cioè perché vi sono a un tempo possibilità di manifestazione e possibilità di non-manifestazione, basterebbe rispondere che l'ambito della manifestazione, il quale è limitato per il fatto stesso di essere un insieme di mondi o di stati condizionati (d'altronde in moltitudine indefinita), non può esaurire la Possibilità universale nella sua totalità; esso lascia al di fuori di sé tutto l'incondizionato, cioè precisamente quello che, in termini metafisici, conta di più. Domandarsi poi perché mai una data possibilità non deve manifestarsi al pari di un'altra equivarrebbe semplicemente a chiedersi perché essa è quello che è e non altro da sé; è dunque esattamente come se ci si domandasse perché un dato essere è se stesso e non un altro essere, un interrogativo del tutto privo di senso. Ciò che va ben compreso, al riguardo, è che una possibilità di manifestazione non ha, come tale, alcuna superiorità rispetto a una possibilità di non-manifestazione; essa non è oggetto di una sorta di «scelta» o di «preferenza»,[6] ha soltanto una natura diversa.

Se poi si vuole obiettare, a proposito dei compossibili, che, secondo l'espressione di Leibniz, «esiste un solo mondo», vi sono due possibilità: o tale affermazione è una pura tautologia, o è priva di senso. Infatti, se per «mondo» si intende l'Universo totale, o piuttosto, limitandosi alle possibilità di manifestazione, l'intero ambito di tutte queste possibilità, cioè l'Esistenza universale, l'enunciato è fin troppo evidente, sebbene il modo in cui è espresso sia forse improprio; ma se con tale termine si intende un dato insieme di compossibili, come si fa solitamente, e come noi stessi abbiamo fatto, sostenere che la sua esistenza impedisce la coesistenza di altri mondi è altrettanto assurdo quanto dire, per riprendere l'esempio precedente, che l'esistenza di una figura rotonda impedisce la coesistenza di una figura quadrata, o triangolare, o di qualunque altro genere. Si può solo dire che, come le caratteristiche di un determinato oggetto escludono da tale oggetto la presenza di altre caratteristiche con le quali esse sarebbero in

[5] Si tratta allora dell'«esistenza» nel senso proprio e rigoroso del termine.

[6] Un'idea simile non trova giustificazione in metafisica e può derivare soltanto da un'intrusione del punto di vista «morale» in un ambito con cui non ha nulla a che vedere; e anche il «principio del migliore», al quale ricorre Leibniz in questa occasione, è propriamente antimetafisico, come già abbiamo fatto notare per inciso altrove *(ibid.*, cap. III).

contraddizione, così le condizioni da cui un determinato mondo è definito escludono da quel mondo i possibili la cui natura non implica una realizzazione soggetta a quelle stesse condizioni; tali possibili sono pertanto al di fuori dei limiti del mondo considerato, ma non per questo sono esclusi dalla Possibilità, dato che si tratta per ipotesi di possibili, e nemmeno, in casi più particolari, dall'Esistenza in senso proprio, ossia intesa come ciò che comprende tutto l'ambito della manifestazione universale. Nell'Universo esistono molteplici modi di esistenza, e ciascun possibile ha il modo che conviene alla sua natura; ma parlare, come talvolta si è fatto, e proprio riferendosi alla concezione di Leibniz (pur scostandosi senza dubbio considerevolmente dal suo pensiero), di una sorta di «lotta per l'esistenza» tra i possibili, significa possedere una concezione che non ha certamente nulla di metafisico, e tale tentativo di trasporre quella che è solo una semplice ipotesi biologica (collegata alle moderne teorie «evoluzioniste») appare anzi del tutto incomprensibile.

La distinzione fra il possibile e il reale, sulla quale parecchi filosofi hanno tanto insistito, non ha dunque alcun valore metafisico: ogni possibile è reale a modo suo, e nel modo che la sua natura comporta;[7] altrimenti avremmo dei possibili che sarebbero niente, e dire che un possibile è niente è una contraddizione pura e semplice; è l'impossibile, e solo l'impossibile, a essere, come già si è detto, un puro nulla.

Negare che si diano possibilità di non-manifestazione significa voler limitare la Possibilità universale; d'altra parte, negare che, tra le possibilità di manifestazione, ve ne siano di differenti ordini significa restringerla ancora di più.

Prima di proseguire faremo osservare che, invece di prendere in esame l'insieme delle condizioni che determinano un mondo, come abbiamo fatto in precedenza, si potrebbe anche, dallo stesso punto di vista, considerare singolarmente solo una di tali condizioni; per esempio, fra le condizioni del mondo corporeo, lo spazio, inteso come ciò che contiene le possibilità spaziali.[8] È del tutto evidente che, per definizione, soltanto le possibilità spaziali possono realizzarsi nello spazio, ma non è meno evidente che questo non impedisce alle possibilità non-spaziali di realizzarsi anch'esse (e

---

[7] Con questo intendiamo dire che in metafisica non c'è motivo di considerare il reale come un ordine diverso da quello del possibile; d'altra parte bisogna rendersi conto che la parola «reale» è in se stessa abbastanza vaga, se non equivoca, almeno così come è impiegata nel linguaggio comune e persino dalla maggior parte dei filosofi; siamo stati indotti a servircene qui solo perché era necessario evitare la distinzione ordinaria tra possibile e reale; tuttavia, in quanto segue arriveremo ad attribuirle un significato molto più preciso.

[8] È importante notare che la condizione spaziale non basta da sola a definire un corpo come tale; ogni corpo è necessariamente esteso, cioè sottoposto allo spazio (e da ciò deriva, in particolare, la sua indefinita divisibilità, da cui consegue l'assurdità della concezione atomista), ma, contrariamente a quanto hanno preteso Descartes e altri sostenitori di una fisica «meccanicista», l'estensione non costituisce affatto tutta la natura o l'essenza dei corpi.

qui, limitandoci a considerare le possibilità di manifestazione, «realizzarsi» va inteso come sinonimo di «manifestarsi») al di fuori di quella particolare condizione di esistenza rappresentata dallo spazio. Eppure, se lo spazio fosse infinito come taluni pretendono, nell'Universo non vi sarebbe posto per alcuna possibilità non-spaziale e, logicamente, il pensiero stesso, per citare l'esempio più comune e noto a tutti, potrebbe allora venire ammesso all'esistenza solo a condizione di essere concepito come qualcosa di esteso, concezione di cui la stessa psicologia «profana» riconosce senza alcuna esitazione la falsità; ma, lungi dall'essere infinito, lo spazio non è che uno dei possibili modi della manifestazione, la quale poi a sua volta non è affatto infinita, nemmeno nell'interezza della sua estensione, con l'indefinità di modi che essa comporta, ciascuno dei quali è a sua volta indefinito.[9] Analoghe osservazioni si potrebbero ugualmente applicare a qualunque altra particolare condizione di esistenza; e quel che è vero per ciascuna di tali condizioni presa singolarmente lo è anche per l'insieme di più condizioni, la cui unione o combinazione determina un mondo. Va da sé, del resto, che le diverse condizioni così riunite devono essere fra loro compatibili, e la loro compatibilità implica ovviamente la compatibilità dei possibili che esse rispettivamente comprendono, con la restrizione che i possibili che sono sottoposti all'insieme delle condizioni considerate possono anche costituire soltanto una parte di quelli compresi in ciascuna delle stesse condizioni prese singolarmente; da ciò deriva che nella loro integralità tali condizioni comporteranno, oltre alla parte che hanno in comune, dei prolungamenti in direzioni diverse, appartenenti anch'essi al medesimo grado dell'Esistenza. universale. Tali prolungamenti, di estensione indefinita, corrispondono, nell'ordine generale e cosmico, a ciò che per un essere particolare sono i prolungamenti di uno dei suoi stati, per esempio di uno stato individuale considerato integralmente, al di là di una modalità definita di quello stesso stato, quale può essere la modalità corporea nella nostra individualità umana.[10]

---

[9] *Ibid.*, cap. XXX.

[10] *Ibid.*, cap. XI; cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap.II, e anche i capp. XII e XIII.

III - L'Essere e il Non-Essere

In precedenza abbiamo accennato alla distinzione fra possibilità di manifestazione e possibilità di non-manifestazione, entrambe ugualmente comprese, e allo stesso titolo, nella Possibilità totale. Tale distinzione si impone a noi prima di ogni altra distinzione più particolare, come quella tra i diversi modi della manifestazione universale, cioè tra i diversi ordini di possibilità che essa comporta, ripartite secondo le particolari condizioni cui esse sono rispettivamente sottoposte, e che costituiscono la moltitudine indefinita dei mondi o dei gradi dell'Esistenza.

Premesso questo, se si definisce l'Essere, in senso universale, come il principio della manifestazione, e nel medesimo tempo come ciò che di per se stesso comprende l'insieme di tutte le possibilità di manifestazione, dobbiamo dire che l'Essere non è infinito, poiché non coincide con la Possibilità totale; e questo tanto più in quanto l'Essere, quale principio della manifestazione, comprende sì tutte le possibilità di manifestazione, ma soltanto in quanto esse si manifestano. Al di fuori dell'Essere vi è dunque tutto il resto, cioè tutte le possibilità di non-manifestazione, e inoltre le possibilità di manifestazione allo stato non manifestato; l'Essere stesso vi si trova incluso, poiché, non potendo appartenere alla manifestazione, in quanto ne è il principio, è esso stesso non-manifestato. Per designare ciò che è pertanto al di fuori e al di là dell'Essere, siamo costretti, in mancanza di ogni altro termine, a chiamarlo Non-Essere; e tale espressione negativa, che per noi non è in alcun modo sinonimo di «nulla» - come nel linguaggio di certi filosofi -, oltre ad essere direttamente ispirata dalla terminologia della dottrina metafisica estremo-orientale, è sufficientemente giustificata dalla necessità di impiegare una denominazione qualunque per essere in grado di parlarne, cui si somma l'osservazione da noi già fatta in precedenza, e cioè che le idee più universali, essendo le più indeterminate, si possono esprimere, nella misura in cui sono esprimibili, soltanto per mezzo di termini che sono di forma negativa, come abbiamo visto a proposito dell'Infinito. Aggiungiamo inoltre che il Non-Essere, nel senso indicato, è più che l'Essere o, se si vuole, è superiore all'Essere, se con ciò si intende che quanto esso comprende è al di là dell'estensione dell'Essere, e contiene in principio l'Essere stesso. Tuttavia, nel momento in cui si contrappone il Non-Essere all'Essere, o anche semplicemente li si distingue, né l'uno né l'altro è più infinito, perché, da tale punto di vista, essi si limitano reciprocamente in certo qual modo; l'infinità appartiene soltanto all'insieme

dell'Essere e del Non-Essere, poiché questo insieme coincide con la Possibilità universale.

Possiamo anche esprimerlo in un altro modo: la Possibilità universale contiene necessariamente la totalità delle possibilità, e si può dire che l'Essere e il Non-Essere ne sono i due aspetti: l'Essere, in quanto manifesta le possibilità (o più precisamente alcune di esse); il Non-Essere, in quanto non le manifesta. L'Essere contiene dunque tutto il manifestato; il Non-Essere contiene tutto il non-manifestato, incluso l'Essere stesso; ma la Possibilità universale comprende a un tempo l'Essere e il Non-Essere. Aggiungiamo che il non-manifestato comprende ciò che possiamo chiamare il non-manifestabile, ossia le possibilità di non-manifestazione, e il manifestabile, ossia le possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano, poiché la manifestazione comprende evidentemente soltanto l'insieme di queste stesse possibilità in quanto esse si manifestano.[1]

Per ciò che concerne i rapporti tra l'Essere e il Non-Essere, è fondamentale osservare che lo stato di manifestazione è sempre transitorio e condizionato e che, anche per le possibilità che comportano la manifestazione, lo stato di non-manifestazione è l'unico assolutamente permanente e incondizionato.[2] Aggiungiamo a questo proposito che nulla di ciò che è manifestato può «perdersi» - secondo un'espressione impiegata abbastanza frequentemente - se non con il passaggio nel non-manifestato; e, ovviamente, questo stesso passaggio (che, quando si tratta della manifestazione individuale, è propriamente la «trasformazione» nel senso etimologico del termine, cioè il passaggio al di là della forma) costituisce una «perdita» solo dal punto di vista particolare della manifestazione, poiché, nello stato di non-manifestazione, tutte le cose, al contrario, sussistono eternamente in principio, indipendentemente da tutte le condizioni particolari e limitanti che caratterizzano i diversi modi dell'esistenza manifestata. Tuttavia, per potere appunto affermare che «nulla si perde», sia pure con la restrizione concernente il non-manifestato, occorre considerare tutto l'insieme della manifestazione universale, e non soltanto questo o quello dei suoi stati a esclusione degli altri, poiché, per la continuità esistente fra tutti gli stati, un passaggio dall'uno all'altro può sempre avvenire, senza che questo continuo passaggio, che è solo un cambiamento di modo (e implica un corrispondente cambiamento nelle condizioni di esistenza), ci faccia in alcuna maniera uscire dall'ambito della manifestazione.[3]

---

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XV.

[2] Deve essere chiaro che quando diciamo «transitorio» non pensiamo esclusivamente, e nemmeno principalmente, alla successione temporale, poiché a questa è soggetto soltanto un particolare modo della manifestazione.

[3] Sulla continuità degli stati dell'essere si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., capp. XV e XIX. Ciò che si è detto serve a dimostrare che i pretesi principi della «conservazione della materia» e della «conservazione dell'energia», qualunque sia la forma in cui li si esprime,

Quanto alle possibilità di non-manifestazione, esse appartengono essenzialmente al Non-Essere e per la loro stessa natura non possono rientrare nell'ambito dell'Essere, contrariamente a quanto avviene per le possibilità di manifestazione; ma, come abbiamo detto sopra, questo non implica alcuna superiorità delle une sulle altre, poiché le une e le altre hanno solo modi di realtà differenti e conformi alle loro rispettive nature; e la stessa distinzione fra l'Essere e il Non-Essere è, tutto sommato, puramente contingente, perché può essere fatta soltanto dal punto di vista della manifestazione, esso stesso essenzialmente contingente. Ciò del resto non diminuisce affatto l'importanza che questa distinzione riveste per noi, dato che nel nostro stato attuale non ci è possibile assumere realmente un punto di vista diverso da questo, cui siamo legati in quanto anche noi apparteniamo, come esseri condizionati e individuali, all'ambito della manifestazione, e può essere da noi superato soltanto liberandoci interamente, tramite la realizzazione metafisica, dalle condizioni limitative dell'esistenza individuale.

Come esempio di una possibilità di non-manifestazione possiamo citare il vuoto, perché una possibilità del genere è concepibile, perlomeno negativamente, cioè attraverso l'esclusione di certe determinazioni: il vuoto implica l'esclusione non solo di ogni attributo corporeo o materiale, né soltanto, più generalmente, di ogni qualità formale, ma anche di tutto ciò che si ricollega un modo qualsiasi della manifestazione. E dunque un non-senso pretendere che il vuoto possa esistere in ciò che è compreso nella manifestazione universale, in qualunque stato,[4] poiché il vuoto appartiene essenzialmente all'ambito della non-manifestazione; non è possibile dare a tale termine altra accezione intelligibile. A tale proposito dobbiamo limitarci a questo semplice accenno, non potendo qui trattare la questione del vuoto in tutti gli sviluppi che essa comporterebbe, e che ci allontanerebbero troppo dal nostro tema; dato che essa porta talvolta a gravi confusioni, soprattutto riguardo allo spazio,[5] le considerazioni che vi si riferiscono troveranno

---

non sono in realtà che semplici leggi fisiche del tutto relative e approssimative e che, anche all'interno del particolare ambito cui si applicano, possono essere vere soltanto a certe condizioni restrittive, condizioni che sussisterebbero ancora, *mutatis mutandis,* se si volesse estendere tali leggi, trasponendone convenientemente i termini, a tutto l'ambito della manifestazione. I fisici sono del resto costretti ad ammettere che si tratta in certo qual modo di «casi limite», nel senso che leggi del genere sarebbero applicabili in modo rigoroso soltanto a quelli che essi chiamano «sistemi chiusi», cioè a qualcosa che di fatto non esiste e non può esistere, perché è impossibile realizzare o anche solo concepire, all'interno della manifestazione, un insieme che sia completamente isolato da tutto il resto, senza comunicazione né scambio di alcun genere con ciò che si trova al suo esterno; una soluzione di continuità di questo tipo sarebbe una vera lacuna nella manifestazione, in quanto tale insieme sarebbe come inesistente in rapporto al resto.

[4] Come è noto, è quanto sostengono gli atomisti.

[5] Il concetto di uno «spazio vuoto» è contraddittorio, il che, sia detto di sfuggita, costituisce una prova sufficiente della realtà dell'elemento etereo (*âkâsha*), contrariamente a quanto

migliore collocazione nello studio che ci proponiamo di consacrare specificamente alle condizioni dell'esistenza corporea.[6] Dal punto di vista da quale ci poniamo ora, ci basterà aggiungere che il vuoto, in qualunque modo lo si consideri, non è il Non-Essere, ma soltanto ciò che possiamo chiamare uno dei suoi aspetti, cioè una delle possibilità che esso racchiude e che sono diverse da quelle comprese nell'Essere dunque al di fuori di quest'ultimo, anche considerato nella sua totalità, il che dimostra inoltre che l'Essere non è infinito. Del resto, quando diciamo che una tale possibilità costituisce un aspetto del Non-Essere, occorre tenere a mente che essa non può venire concepita in modo distintivo, poiché questo modo si applica esclusivamente alla manifestazione; e ciò spiega come mai, anche se siamo effettivamente in grado di concepire la possibilità rappresentata dal vuoto, o qualunque altra dello stesso ordine, possiamo esprimerla soltanto in forma del tutto negativa: questa osservazione, affatto generale per tutto ciò che si riferisce a Non-Essere, giustifica una volta di più l'uso che noi facciamo di tale termine.[7]

Considerazioni analoghe si adatterebbero dunque a ogni altra possibilità di non-manifestazione; potremmo addurre un altro esempio: il silenzio, ma applicarvi tali considerazioni sarebbe troppo facile perché occorra insistervi. Ci limiteremo quindi, a tale proposito, alla seguente osservazione: come il Non-Essere, o il non-manifestato, contiene o racchiude l'Essere, o il principio della manifestazione, così il silenzio comporta in sé il principio della parola; in altri termini, come l'Unità (l'Essere) è soltanto lo Zero metafisico (il Non-Essere) affermato, così la parola è soltanto il silenzio espresso; inversamente, però, lo Zero metafisico, pur essendo l'Unità non-affermata, è anche qualcosa di più (anzi di infinitamente di più), e così il silenzio, che ne è un aspetto nel senso che abbiamo or ora precisato, non è semplicemente la parola non-espressa, poiché occorre che in esso sussista anche ciò che è inesprimibile, ossia non suscettibile di manifestazione (perché chi dice espressione dice manifestazione, anzi manifestazione formale), e dunque di determinazione in modo distintivo.[8] Il rapporto così stabilito fra il silenzio (non-manifestato)

---

teorizzavano le varie scuole che, in India e in Grecia, ammettevano soltanto quattro elementi corporei.

[6] Sul vuoto e i suoi rapporti con l'estensione, si veda anche *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. IV.

[7] Cfr. *Tao-te-king,* cap, XIV.

[8] La parola «mistero» designava originariamente l'inesprimibile (e non l'incomprensibile come si ritiene volgarmente), poiché, in greco, μυστηριον deriva da μυειν, che significa «tacere», «essere silenzioso». Alla stessa radice verbale *mu* (da cui il latino *mutus*, «muto») si riallaccia anche il termine μυθος, «mito», che, prima di essere allontanato dal proprio senso fino a designare soltanto un racconto di fantasia, indicava quanto, non essendo suscettibile di espressione diretta, poteva solo essere suggerito mediante una rappresentazione simbolica, non importa se verbale o figurata.

e la parola (manifestata) mostra come sia possibile concepire possibilità di non-manifestazione che corrispondono, per trasposizione analogica, a determinate possibilità di manifestazione,[9] senza peraltro pretendere in alcun modo, neppure qui, di introdurre nel Non-Essere una distinzione reale che non vi si può trovare, poiché l'esistenza in modo distintivo (l'esistenza nel senso proprio della parola) è essenzialmente inerente alle condizioni della manifestazione (il modo distintivo, del resto, non è sempre necessariamente sinonimo di modo individuale, poiché quest'ultimo implica specificamente la distinzione formale).[10]

[9] Allo stesso modo si potrebbero considerare le tenebre, in un senso superiore, come ciò che sta al di là della manifestazione luminosa, mentre, nel loro significato inferiore e più usuale, esse sono semplicemente, nel manifestato, l'assenza o la privazione della luce, cioè qualcosa di puramente negativo; del resto il colore nero ha, nel simbolismo, usi effettivamente riconducibili a questo duplice significato.

[10] Si noterà che le due possibilità di non-manifestazione da noi qui prese in esame corrispondono all'«Abisso» (βυθος) e al «Silenzio» (σιγη) di certe scuole dello Gnosticismo alessandrino, e infatti sono aspetti del Non-Essere.

IV - Fondamento della teoria degli stati molteplici

Ciò che precede contiene, in tutta la sua universalità, il fondamento della teoria degli stati molteplici: se si considera un qualsiasi essere nella sua totalità, esso dovrà comportare, perlomeno virtualmente, stati di manifestazione e stati di non-manifestazione, perché solo in questo senso si può davvero parlare di «totalità»; in caso contrario, si è soltanto in presenza di qualcosa di incompleto e frammentario, che non può veramente costituire l'essere totale.[1] Solo la non-manifestazione, abbiamo detto sopra, possiede il carattere di assoluta permanenza; è dunque da essa che la manifestazione, nella sua condizione transitoria, deriva tutta la propria realtà; e da ciò si vede come il Non-Essere, lungi dall'essere il «nulla», ne sarebbe invece l'esatto contrario, se soltanto il «nulla» potesse avere un contrario, cosa che gli attribuirebbe ancora un certo grado di «positività», mentre non è che la «negatività» assoluta, cioè la pura ìmpossibilità.[2]

Da tali premesse risulta che sono essenzialmente gli stati di non-manifestazione ad assicurare all'essere la permanenza e l'identità; e al di fuori di tali stati, se si considera cioè l'essere solo all'interno della manifestazione, senza ricondurlo al suo principio non-manifestato, la permanenza e l'identità non possono che essere illusorie, poiché l'ambito della manifestazione è propriamente l'ambito del transitorio e del molteplice, soggetto a continue e indefinite modificazioni. È quindi facile capire che cosa si debba pensare, dal punto di vista metafisico, della conclamata unità dell'«io», cioè dell'essere individuale, così indispensabile alla psicologia occidentale e «profana»: da una parte, si tratta di un'unità frammentaria, poiché non si riferisce che a una porzione dell'essere, a uno dei suoi stati preso singolarmente, e arbitrariamente, fra un'indefinità di altri (per giunta tale stato è di solito ben lungi dall'essere colto nella sua interezza); e, d'altra parte, questa unità, anche considerando soltanto il particolare stato cui si riferisce, è del tutto relativa, poiché tale stato si

---

[1] Come abbiamo accennato all'inizio, se si vuole parlare dell'essere totale è inevitabile, in mancanza di un altro termine più adeguato, continuare a chiamarlo analogicamente «un essere», sebbene il termine non sia più applicabile in senso proprio.

[2] Il «nulla» dunque non si oppone all'Essere, contrariamente a quanto si afferma di solito; semmai, si opporrebbe alla Possibilità, se potesse entrare in opposizione con qualcosa alla stregua di un termine reale; ma non è così, e non vi è nulla che sia in grado di opporsi alla Possibilità, il che è facilmente comprensibile, dal momento che la Possibilità è in realtà identica all'Infinito.

compone a sua volta di una indefinità di modificazioni diverse, e ha tanto meno realtà in quanto si prescinde dal principio trascendente (il «Sé» o la personalità) che è il solo in grado di conferirgliela davvero, mantenendo l'identità dell'essere, in modo permanente, attraverso tutte queste modificazioni.

Gli stati di non-manifestazione appartengono all'ambito del Non-Essere, e quelli di manifestazione all'ambito dell'Essere, considerato nella sua integralità; si può anche dire che questi ultimi corrispondono ai differenti gradi dell'Esistenza, i quali poi non sono altro che i differenti modi, in molteplicità indefinita, della manifestazione universale. Per stabilire qui una distinzione netta fra l'Essere e l'Esistenza dobbiamo, secondo quanto abbiamo già detto, considerare l'Essere come ciò che è propriamente il principio stesso della manifestazione; l'Esistenza universale sarà allora la manifestazione integrale dell'insieme delle possibilità che l'Essere comporta, le quali del resto sono tutte le possibilità di manifestazione, e ciò implica l'effettivo sviluppo di tali possibilità in modo condizionato. Pertanto, l'Essere racchiude l'Esistenza, ed essendone il principio è metafisicamente più di questa; l'Esistenza non è dunque identica all'Essere, poiché quest'ultimo corrisponde a un minor grado di determinazione e, di conseguenza, a un più alto grado di universalità.[3]

Sebbene l'Esistenza sia essenzialmente unica, e ciò perché l'Essere è in se stesso uno soltanto, essa nondimeno comprende la molteplicità indefinita dei modi della manifestazione; infatti li comprende ugualmente tutti proprio perché sono ugualmente possibili, in quanto tale possibilità implica che ciascuno di essi deve realizzarsi secondo le condizioni che gli sono proprie. Come abbiamo detto altrove parlando della «unicità dell'Esistenza» (in arabo *Wahdat al-wujûd)* secondo gli insegnamenti dell'esoterismo islamico,[4] da ciò discende che l'Esistenza, pur nella sua «unicità», comporta una indefinità di gradi, che corrispondono a tutti i modi della manifestazione universale (la quale in fondo coincide con l'Esistenza stessa); e tale molteplicità indefinita dei gradi dell'Esistenza implica come correlato, per un qualunque essere considerato nell'intero ambito dell'Esistenza, una molteplicità ugualmente indefinita di stati di manifestazione possibili, ciascuno dei quali deve realizzarsi in un grado determinato dell'Esistenza universale. Lo stato di un essere è dunque lo sviluppo di una possibilità particolare compresa in un certo grado, grado che è definito dalle condizioni

---

[3] Ricordiamo inoltre che «esistere», nell'accezione etimologica del termine (dal latino *ex-stare),* significa propriamente «essere dipendente o condizionato»; in definitiva significa dunque non avere in se stessi il proprio principio o la propria ragione sufficiente, e questo è appunto il caso della manifestazione, come spiegheremo in seguito definendo la contingenza in maniera più precisa.

[4] *Le Symbolisme de la Croix*, cit., cap. I.

cui è sottoposta la possibilità in questione, considerata come possibilità che si realizza nell'ambito della manifestazione.[5]

Quindi, ciascuno stato di manifestazione di un essere corrisponde a un grado dell'Esistenza, e quello stato comporta inoltre modalità diverse, secondo le differenti combinazioni di condizioni di cui è suscettibile un medesimo modo generale di manifestazione; infine, ciascuna modalità comprende a sua volta una serie indefinita di modificazioni secondarie ed elementari. Consideriamo per esempio l'essere in quello stato particolare che è l'individualità umana: la parte corporea di tale individualità è solo una sua modalità, e questa modalità è determinata non da una peculiare condizione di esistenza, bensì da un insieme di condizioni che ne delimitano le possibilità, condizioni il cui complesso definisce il mondo sensibile o corporeo.[6] Come abbiamo già accennato,[7] ciascuna di queste condizioni, presa singolarmente, può estendersi al di là dell'ambito di quella modalità e, grazie alla propria estensione, o combinandosi con condizioni di altra natura, costituire gli ambiti di altre modalità che fanno parte della medesima individualità integrale. D'altro canto, ogni modalità va considerata come suscettibile di svilupparsi nel corso di un certo ciclo di manifestazione e, per la modalità corporea in particolare, le modificazioni secondarie che tale sviluppo comporta saranno tutti i momenti della sua esistenza (considerata sotto l'aspetto della successione temporale), ossia, il che è la stessa cosa, tutti gli atti e tutti i gesti diversi che essa compirà nel corso di quell'esistenza.[8]

È quasi superfluo sottolineare lo scarso rilievo che ha l'«io» individuale all'interno della totalità dell'essere:[9] per quanto esteso, se considerato nella sua integralità (e non soltanto in una modalità particolare come quella corporea), esso non rappresenta infatti che uno stato come gli altri, e fra una indefinità di altri, e questo anche considerando soltanto gli stati della manifestazione; inoltre, dal punto di vista metafisico tali stati sono, per le

---

[5] Questa restrizione è necessaria perché, nella sua essenza non-manifestata, la medesima possibilità non può evidentemente essere sottomessa a tali condizioni.

[6] È quello che la dottrina indù designa come l'ambito della manifestazione grossolana; talvolta viene anche chiamato «mondo fisico», ma l'espressione è equivoca e, sebbene possa essere giustificata dal significato moderno della parola «fisico», usata ormai solo in relazione alle qualità sensibili, a nostro giudizio è preferibile conservare sempre a tale termine il suo significato antico ed etimologico (da φυσις, «natura»); se la si intende in questo modo, la manifestazione sottile non è meno «fisica» della manifestazione grossolana, poiché la «natura», cioè propriamente l'ambito del «divenire», è in realtà identica alla manifestazione universale nella sua interezza.

[7] *Ibid.,* cap. XI.

[8] *Ibid.,* cap. XII.

[9] *Ibid.,* cap. XXVII.

ragioni esposte sopra, quel che vi è di meno importante nell'essere totale.[10] Fra gli stati di manifestazione, ve ne sono alcuni, diversi dall'individualità umana, che possono essere anch'essi individuali (cioè formali), mentre altri sono non-individuali (o informali): la natura di ciascuno stato (come pure la sua posizione nell'insieme gerarchicamente organizzato dell'essere) è infatti determinata dalle condizioni che gli sono peculiari, poiché, per il fatto stesso di essere manifestati, sono comunque degli stati condizionati. Quanto agli stati di non-manifestazione, è evidente che, non essendo sottoposti alla forma né ad alcun'altra condizione di un qualunque modo di esistenza manifestata, essi sono essenzialmente extra-individuali; possiamo dire che costituiscono ciò che vi è di veramente universale in ogni essere, dunque ciò attraverso cui ogni essere si ricollega, nella sua interezza, al suo principio metafisico e trascendente, collegamento senza il quale esso avrebbe soltanto un'esistenza del tutto contingente e, in fondo, puramente illusoria.

---

[10] Si potrebbe dunque dire che l'«io», con tutti i prolungamenti di cui è suscettibile, ha incomparabilmente meno importanza di quanta gliene attribuiscano gli psicologi e i filosofi occidentali moderni, pur avendo possibilità indefinitamente più estese di quanto essi non credano e possano perfino supporre (si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cit., cap. II, e anche ciò che diremo più avanti sulle possibilità della coscienza individuale).

V - Rapporti fra l'unità e la molteplicità

Non si può parlare dell'esistenza di una molteplicità di stati nel Non-Essere, poiché esso è sostanzialmente l'ambito dell'indifferenziato, anzi, dell'incondizionato: l'incondizionato non può essere soggetto alle determinazioni dell'uno e del molteplice, e l'indifferenziato non può esistere in modo distintivo. Se ciò nonostante parliamo di stati di non-manifestazione, non è per stabilire una sorta di simmetria terminologica con gli stati di manifestazione, la quale sarebbe ingiustificata e del tutto artificiosa; il fatto è che siamo costretti a introdurre in qualche modo una distinzione, poiché altrimenti non ne potremmo parlare affatto; tuttavia dobbiamo renderci ben conto che tale distinzione in se stessa non esiste, che siamo noi a conferirle la sua esistenza del tutto relativa, e che soltanto così possiamo prendere in esame quelli che abbiamo chiamato aspetti del Non-Essere, pur mettendo in evidenza tutta l'improprietà e l'inadeguatezza di un'espressione del genere. Nel Non-Essere non vi è molteplicità e, a rigore, non vi è nemmeno unità, perché il Non-Essere è lo Zero metafisico, al quale siamo obbligati a dare un nome per parlarne, e che è logicamente anteriore all'unità; per questo la dottrina indù parla a tale riguardo soltanto di «non-dualità» (*adwaita*), cosa che, peraltro, va poi messa in relazione con quanto si è detto sopra circa l'impiego dei termini di forma negativa.

È essenziale osservare, a questo proposito, che lo Zero metafisico non ha alcun rapporto con lo zero matematico, il quale è soltanto il segno di ciò che si potrebbe chiamare un niente di quantità, non più di quanto ne abbia il vero Infinito con il semplice indefinito, cioè con la quantità indefinitamente crescente o indefinitamente decrescente;[1] e questa assenza di rapporti, se così si può dire, è esattamente dello stesso ordine in ambedue i casi, seppure con la riserva che lo Zero metafisico è soltanto un aspetto dell'Infinito; o almeno ci è consentito considerarlo tale in quanto contiene in principio l'unità, e di conseguenza tutto il resto. Infatti l'unità primordiale non è che lo Zero affermato; in altre parole, l'Essere universale, che è questa unità, è soltanto il Non-Essere affermato, nella misura in cui è possibile una tale affermazione che è già una prima determinazione, poiché essa è soltanto la

[1] I due casi dell'indefinitamente crescente e dell'indefinitamente decrescente corrispondono in realtà a quelli che Pascal ha assai impropriamente chiamato i «due infiniti» (si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXIX); è opportuno sottolineare il fatto che nessuno dei due ci consente in alcun modo di uscire dall'ambito quantitativo.

più universale di tutte le affermazioni definite, dunque condizionate; e questa prima determinazione, precedente a ogni manifestazione e particolarizzazione (compresa la polarizzazione in «essenza» e «sostanza», che è la prima delle dualità le, come tale, il punto di partenza di ogni molteplicità), contiene in principio tutte le altre determinazioni o affermazioni distintive (corrispondenti a tutte le possibilità di manifestazione); ciò equivale a dire che l'unità, allorché è affermata, contiene in principio la molteplicità, ovvero è essa stessa il principio immediato di tale molteplicità.[2]

Ci si è spesso domandati, e piuttosto vanamente, come la molteplicità potesse uscire dall'unità, senza accorgersi che la questione, così posta, non consente soluzione alcuna, per la semplice ragione che essa è mal posta e, in questa forma, non corrisponde ad alcuna realtà; infatti la molteplicità non esce dall'unità più di quanto l'unità esca dallo Zero metafisico, o più di quanto una qualsiasi cosa esca dal Tutto universale, o una qualsiasi possibilità possa trovarsi al di fuori dell'Infinito o della Possibilità totale.[3] La molteplicità è compresa nell'unità primordiale, e non cessa di esservi compresa con il suo sviluppo in modo manifestato; tale molteplicità consiste nelle possibilità di manifestazione, né può essere concepita altrimenti, poiché è la manifestazione a implicare l'esistenza distintiva; e, d'altra parte, trattandosi di possibilità, queste devono esistere nel modo che la loro natura comporta. Perciò il principio della manifestazione universale, pur essendo uno, anzi, l'unità in se stessa, contiene necessariamente la molteplicità; e questa, in tutti i suoi sviluppi indefiniti, e realizzandosi indefinitamente secondo una pluralità indefinita di direzioni,[4] procede interamente dall'unità primordiale, nella quale rimane sempre compresa, e che non può in alcun modo essere toccata o modificata dall'esistenza di tale molteplicità al suo

---

[2] Ricordiamo inoltre, perché non vi si insisterà mai abbastanza, che l'unità in questione è l'unità metafisica o «trascendentale», che si applica all'Essere universale come attributo «coestensivo» ad esso, per usare il linguaggio dei logici (sebbene la nozione di «estensione» e quella di «comprensione» che le è correlata non siano più propriamente applicabili al di là delle «categorie» o dei generi più generali, cioè quando si passa dal generale all'universale), e come tale differisce essenzialmente dall'unità matematica o numerica, la quale è applicabile soltanto all'ambito quantitativo; e lo stesso vale per la molteplicità, riprendendo le osservazioni da noi già ripetutamente esposte in precedenza. Vi è solo analogia, e non similitudine né tantomeno identità, tra le nozioni metafisiche di cui parliamo e le corrispondenti nozioni matematiche; la designazione delle une e delle altre per mezzo degli stessi termini non esprime in realtà niente più di questa analogia.

[3] È la ragione per cui pensiamo che, nei limiti del possibile, si debba evitare un termine come «emanazione», che evoca un'idea o piuttosto un'immagine sbagliata, quella di un'«uscita» dal Principio.

[4] È ovvio che la parola «direzioni», tratta dalla considerazione delle possibilità spaziali, deve essere qui intesa simbolicamente, poiché, in senso letterale, essa si applicherebbe soltanto a una minima parte delle possibilità di manifestazione; il senso che le attribuiamo in questa sede è conforme a tutto quello che abbiamo esposto in *Le Symbolisme de la Croix*.

interno, poiché evidentemente non può cessare di essere se stessa per un effetto della sua stessa natura; anzi, è proprio in quanto unità che essa implica essenzialmente le molteplici possibilità in questione. La molteplicità dunque esiste nell'unità stessa e, se non altera l'unità, è perché rispetto a questa ha soltanto un'esistenza del tutto contingente; possiamo anzi dire che tale esistenza, se non la si ricollega all'unità come noi abbiamo fatto, è puramente illusoria; è solo l'unità che, essendone il principio, le conferisce tutta la realtà di cui è suscettibile; e l'unità stessa, a sua volta, non è, un principio assoluto e autosufficiente, ma trae la propria realtà dallo Zero metafisico.

L'Essere, che è solo l'affermazione prima, la determinazione più primordiale, non è il principio supremo di tutte le cose; è soltanto, lo ripetiamo, il principio della manifestazione, e da ciò si comprende quanto venga limitato il punto di vista metafisico da coloro che pretendono di ridurlo esclusivamente all'«ontologia»; quindi prescindere dal Non-Essere significa escludere proprio tutto ciò che è veramente e puramente metafisico. Detto questo per inciso, concluderemo così l'argomento trattato: l'Essere è uno in se stesso, e pertanto l'Esistenza universale, che è la manifestazione integrale delle sue possibilità, è unica nella sua essenza e natura intima; ma né l'unità dell'Essere né l'«unicità» dell'Esistenza escludono la molteplicità dei modi della manifestazione, e da ciò consegue l'indefinità dei gradi dell'Esistenza, nell'ordine generale e cosmico, e quella degli stati dell'essere, nell'ordine delle esistenze particolari.[5] Dunque, la teoria degli stati molteplici non è affatto in contraddizione con l'unità dell'Essere, non più di quanto lo sia con l'«unicità» dell'Esistenza che si fonda su tale unità, poiché né l'una né l'altra sono minimamente condizionate dalla molteplicità; e da ciò risulta che, nell'intero ambito dell'Essere, la constatazione della molteplicità, lungi dal contraddire l'affermazione dell'unità o dall'opporsi ad essa in qualche modo, trova in questa il solo fondamento valido che possa esserle dato, tanto logicamente quanto metafisicamente.

[5] Non diciamo «individuali» perché in tale ordine vengono compresi anche gli stati di manifestazione informale, che sono sovra-individuali.

VI - Considerazioni analogiche tratte dallo studio dello stato di sogno

Abbandoneremo ora il punto di vista puramente metafisico da noi adottato nel precedente capitolo per esaminare la questione dei rapporti tra l'unità e la molteplicità, poiché saremo forse in grado di far comprendere ancora meglio la natura di questi rapporti per mezzo di alcune considerazioni analogiche, qui offerte a titolo di esempio, o piuttosto di «illustrazione», se così si può dire,[1] e che mostreranno in che senso e fino a che punto si può affermare che l'esistenza della molteplicità è illusoria rispetto all'unità, pur mantenendo, ovviamente, quel tanto di realtà che la sua natura comporta. Tali considerazioni, di carattere più particolare, saranno desunte dallo studio dello stato di sogno, che costituisce una delle modalità di manifestazione dell'essere umano, corrispondente alla parte sottile (cioè non corporea) della sua individualità, e nel quale l'essere umano produce un mondo che procede interamente da lui stesso, e i cui oggetti consistono esclusivamente in concezioni mentali (in opposizione alle percezioni sensoriali dello stato di veglia), cioè in combinazioni di idee rivestite di forme sottili, forme che, peraltro, dipendono sostanzialmente dalla forma sottile dell'individuo stesso, di cui gli oggetti ideali del sogno tutto sommato non sono che altrettante modificazioni accidentali e secondarie.[2]

Nello stato di sogno, l'uomo si trova dunque in un mondo interamente immaginato da lui,[3] i cui elementi sono di conseguenza tratti da lui stesso, dalla sua individualità più o meno estesa (nelle sue modalità extra-corporee), come altrettante «forme illusorie» (*mâyâvi-rûpa*),[4] e questo anche quando egli non ne possiede effettivamente una coscienza chiara e distinta. Qualunque sia il punto di partenza interiore o esteriore - diversissimo a seconda dei casi - che imprime al sogno una determinata direzione, gli

---

[1] Infatti non vi è esempio possibile, in senso stretto, per quanto concerne le verità metafisiche, perché queste sono per loro essenza universali, e non sono suscettibili di alcuna particolarizzazione, mentre ogni esempio è necessariamente di ordine particolare, in gradi diversi.

[2] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XII.

[3] La parola «immaginato» deve essere intesa qui nel senso più letterale, poiché ciò che ha luogo nel sogno è appunto essenzialmente una formazione di immagini.

[4] *Ibid.,* cap. X.

avvenimenti che vi si svolgono possono soltanto risultare da una combinazione di elementi contenuti, almeno in potenza e in quanto suscettibili di un certo genere di realizzazione, nella comprensione integrale dell'individuo; e se questi elementi, che sono modificazioni dell'individuo, sono in moltitudine indefinita, la varietà delle possibili combinazioni è ugualmente indefinita. Il sogno, infatti, deve essere considerato come un modo di realizzazione per possibilità che, pur appartenendo all'ambito dell'individualità umana, non sono suscettibili, per un motivo o per un altro, di realizzarsi in modo corporeo; tali sono, per esempio, le forme degli esseri appartenenti allo stesso mondo ma diversi dall'uomo, forme che egli possiede virtualmente in sé a causa della posizione centrale che occupa in questo mondo.[5] Ovviamente, l'essere umano può realizzare queste forme soltanto nello stato sottile, e il sogno è il mezzo più comune, potremmo dire il più normale, fra tutti quelli che gli consentono di identificarsi con altri esseri, senza per questo cessare in alcun modo di essere se stesso, come suggerisce questo testo taoista: «Una volta, racconta Tchouang-tseu, di notte, fui una farfalla che volteggiava contenta del suo destino; poi mi svegliai, ed ero Tchouang-tseu. Chi sono, in realtà? Una farfalla che sogna di essere Tchouang-tseu, oppure Tchouang-tseu che si immagina di essere stato una farfalla? Nel mio caso, vi sono due individui reali? Vi è stata una reale trasformazione di un individuo in un altro? Né una cosa né l'altra; vi sono state due modificazioni irreali dell'essere unico, della norma universale, nella quale tutti gli esseri in tutti i loro stati sono una cosa sola».[6]

Se l'individuo che sogna prende anche parte attiva, nel corso del sogno, agli avvenimenti che in esso si svolgono per effetto della sua facoltà immaginativa, se cioè vi recita un determinato ruolo attraverso la modalità extra-corporea del suo essere, che corrisponde effettivamente allo stato della sua coscienza chiaramente manifestata, o a quella che si potrebbe chiamare la zona centrale di quella coscienza, occorre ammettere altresì che egli vi interpreta simultaneamente anche tutti gli altri ruoli, o in altre modalità, o perlomeno in diverse modificazioni secondarie della medesima modalità, appartenenti anch'esse alla sua coscienza individuale, se non nel suo stato attuale, limitato, di manifestazione in quanto coscienza, almeno in una qualunque delle sue possibilità di manifestazione, che, nel loro insieme, abbracciano un ambito indefinitamente più esteso. Tutti questi ruoli appaiono naturalmente secondari rispetto al ruolo che, per l'individuo, è il principale, cioè quello in cui la sua coscienza attuale è direttamente coinvolta; inoltre, poiché gli elementi del sogno esistono soltanto per mezzo suo, si può affermare che essi sono reali solo in quanto partecipano alla sua esistenza: è lui stesso a realizzarli come altrettante modificazioni di sé, senza per questo cessare di essere se stesso indipendentemente da tali

---

[5] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cit.,cap. II.

[6] *Tchouang-tseu*, cap. II.

modificazioni che non intaccano per nulla ciò che costituisce l'essenza peculiare della sua individualità. Inoltre, se l'individuo è cosciente di sognare, cioè sa che tutti gli eventi che si svolgono in tale stato hanno in effetti soltanto la realtà che egli stesso conferisce loro, non ne sarà in alcun modo toccato quando vi comparirà come attore e allo stesso tempo come spettatore, e ciò proprio perché non cesserà di essere spettatore per divenire attore, dato che la concezione e la realizzazione non sono più separate per la sua coscienza individuale, pervenuta a un grado di sviluppo sufficiente ad abbracciare in sintesi tutte le modificazioni attuali dell'individualità. Se tutto ciò non accade, le stesse modificazioni possono ancora realizzarsi, ma, poiché la coscienza non ricollega più direttamente tale realizzazione alla concezione di cui essa è un effetto, l'individuo è portato ad attribuire agli avvenimenti una realtà esterna a sé e, nella misura in cui effettivamente la attribuisca loro, è soggetto a un'illusione la cui causa risiede in lui stesso, illusione che consiste nel separare la molteplicità di quegli avvenimenti da ciò che ne è il principio immediato, vale a dire la propria unità individuale.[7]

Ecco un esempio chiarissimo di una molteplicità che esiste all'interno di un'unità senza che questa ne sia condizionata; sebbene l'unità in questione sia soltanto un'unità del tutto relativa, quella di un individuo, essa nondimeno svolge rispetto a tale molteplicità un ruolo analogo a quello svolto dall'unità vera e primordiale rispetto alla manifestazione universale. Avremmo del resto potuto proporre un altro esempio, e persino considerare in questo modo la percezione nello stato di veglia;[8] ma il caso che abbiamo scelto ha il vantaggio di non prestarsi ad alcuna contestazione, per le condizioni caratteristiche del mondo del sogno, nel quale l'uomo è isolato da tutte le cose esteriori, o supposte tali,[9] che costituiscono il mondo sensibile. Ciò che conferisce realtà al mondo del sogno è unicamente la coscienza individuale considerata in tutto il suo sviluppo, in tutte le possibilità di manifestazione che essa comprende; e, d'altronde, questa stessa coscienza, considerata nel suo insieme, abbraccia il mondo del sogno così come tutti gli altri elementi della manifestazione individuale,

---

[7] Le stesse considerazioni valgono anche nel caso dell'allucinazione, in cui l'errore non consiste, come si dice di solito, nell'attribuire una realtà all'oggetto percepito, perché sarebbe evidentemente impossibile percepire qualcosa che non esistesse in alcun modo, bensì nell'attribuirgli un modo di realtà diverso da quello che è veramente il suo: è insomma una confusione tra l'ordine della manifestazione sottile e quello della manifestazione corporea.

[8] Leibniz ha definito la percezione come «l'espressione della molteplicità nell'unità» (*multorum in uno expressio*), il che è giusto, ma a condizione di mantenere le riserve da noi già suggerite riguardo all'unità che conviene attribuire alla «sostanza individuale» (cfr. *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. III).

[9] Con questa riserva non intendiamo affatto negare l'esteriorità degli oggetti sensibili, che è una conseguenza della loro spazialità; vogliamo solamente indicare che qui non introduciamo la questione del grado di realtà che occorre assegnare a detta esteriorità.

appartenenti a una qualsiasi tra le modalità contenute nell'estensione integrale della possibilità individuale.

Se si vuole considerare analogicamente la manifestazione universale, è importante osservare che, come la coscienza individuale è la realtà di questo particolare mondo costituito da tutte le sue modalità possibili, così vi è qualcosa che rappresenta la realtà dell'Universo manifestato, ma senza che sia in alcun modo legittimo fare di questo «qualcosa» l'equivalente di una facoltà individuale o di una specifica condizione di esistenza, il che rientrerebbe in una concezione eminentemente antropomorfica e antimetafisica. Si tratta allora di qualcosa che non è, di conseguenza, né la coscienza né il pensiero, ma di cui la coscienza e il pensiero sono al contrario soltanto modi particolari di manifestazione; e, se vi è una indefinità di tali modi possibili, che possono essere presi come altrettante attribuzioni, dirette o indirette, dell'Essere universale - in una certa misura analoghe a quelli che sono per l'individuo i ruoli assunti nel sogno dalle sue modalità o modificazioni molteplici, e da cui neppure egli è toccato nella sua natura intima -, non vi è alcun motivo per pretendere di ridurre tutte queste attribuzioni a una o più fra esse, o perlomeno ve ne può essere uno solo: la tendenza sistematica che abbiamo già denunciato come incompatibile con l'universalità della metafisica. Dette attribuzioni, quali che siano, sono soltanto aspetti diversi di quel principio unico che costituisce la realtà di tutta la manifestazione perché è l'Essere stesso, e la loro diversità esiste soltanto dal punto di vista della manifestazione differenziata, e non da quello del suo principio o dell'Essere in sé, che è l'unità vera e primordiale. Questo vale anche per la distinzione più universale che si possa fare nell'Essere, quella fra l'«essenza» e la «sostanza», che sono come i due poli di tutta la manifestazione; e lo è *a fortiori* per aspetti molto più particolari, dunque più contingenti e d'importanza secondaria:[10] qualunque valore possano assumere agli occhi dell'individuo, quando egli li considera dal suo particolare punto di vista, in realtà non sono, propriamente parlando, che semplici «accidenti» nell'Universo.

---

[10] Alludiamo qui in particolare alla distinzione tra lo «Spirito» e la «materia» quale è posta, a partire da Descartes, da tutta la filosofia occidentale, che vorrebbe includere ogni realtà nei due termini di questa distinzione, oppure in uno soltanto di essi, al di sopra dei quali essa è incapace di elevarsi (si veda *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* cit., parte seconda, cap. VIII).

VII - Le possibilità della coscienza individuale

Ciò che abbiamo detto a proposito dello stato di sogno ci induce a parlare, in termini generali, delle possibilità insite nell'essere umano, nei limiti della sua individualità, e, più particolarmente, delle possibilità di tale stato individuale considerato sotto l'aspetto della coscienza, che ne costituisce una delle caratteristiche principali. Ovviamente non intendiamo adottare qui il punto di vista psicologico, sebbene esso possa essere definito proprio dalla coscienza considerata come carattere inerente a certe categorie di fenomeni che si producono nell'essere umano o, se si preferisce un linguaggio più immaginoso, come il «contenitore» di quegli stessi fenomeni.[1] D'altra parte, lo psicologo non deve preoccuparsi di ricercare quale possa essere la natura profonda di tale coscienza, non più di quanto lo studioso di geometria indaghi quale sia la natura dello spazio, che egli assume come dato incontestabile e che considera semplicemente come il contenitore di tutte le forme che egli analizza. In altri termini, la psicologia non deve occuparsi che di ciò che potremmo chiamare la «coscienza fenomenica», cioè la coscienza considerata esclusivamente nei suoi rapporti con i fenomeni, e senza domandarsi se essa è o non è l'espressione di qualcosa di ordine diverso che, per definizione, non appartiene più all'ambito psicologico.[2]

Per noi, la coscienza è cosa del tutto diversa che per lo psicologo: non costituisce un particolare stato dell'essere, né è d'altronde l'unico carattere distintivo dello stato individuale umano; anche nello studio di questo stato o, più precisamente, delle sue modalità extra-corporee, non ci è dunque possibile ammettere che tutto si riduca a un punto di vista più o meno simile a quello della psicologia. La coscienza è piuttosto una condizione dell'esistenza in certi stati, non però rigorosamente nello stesso senso in cui parliamo, per esempio, di condizioni dell'esistenza corporea; si potrebbe dire, più esattamente, anche se con un'espressione che a prima vista può

[1] Il rapporto tra contenente e contenuto, inteso alla lettera, è un rapporto spaziale; ma qui deve essere compreso soltanto in modo figurato, poiché ci riferiamo a qualcosa che è senza estensione e che non si colloca nello spazio.

[2] Ne consegue che la psicologia, malgrado ciò che sostengono taluni, possiede esattamente lo stesso carattere di relatività di qualsivoglia altra scienza particolare e contingente, né ha maggiori rapporti con la metafisica; del resto, non bisogna dimenticare che essa è una scienza del tutto moderna e «profana», non collegabile ad alcun genere di conoscenze tradizionali.

apparire un po' strana, che essa è una «ragion d'essere» per gli stati in questione, poiché è evidentemente ciò attraverso cui l'essere individuale partecipa dell'Intelligenza universale (*Buddhi* nella dottrina indù);[3] naturalmente, nella sua forma determinata (come *ahankâra*) essa inerisce alla facoltà mentale individuale (*manas*),[4] e di conseguenza in altri stati la medesima partecipazione dell'essere all'Intelligenza universale può manifestarsi in tutt'altro modo. La coscienza, di cui peraltro non pretendiamo di offrire in questa sede una definizione completa, che sarebbe senza dubbio di utilità alquanto limitata,[5] è dunque qualcosa di peculiare allo stato umano, nonché ad altri stati individuali più o meno analoghi a questo; ne discende che essa non è affatto un principio universale, e se nondimeno costituisce una parte integrante e un elemento necessario dell'Esistenza universale, lo è esattamente allo stesso titolo di tutte le condizioni inerenti a qualsiasi altro stato dell'essere, senza possedere al riguardo il benché minimo privilegio, come non ne hanno gli stati cui essa si riferisce in rapporto agli altri stati.[6]

Malgrado tali essenziali riserve, la coscienza, nello stato individuale umano, è nondimeno, come quello stesso stato, suscettibile di un'estensione indefinita; e anche nell'uomo ordinario, vale a dire in chi non ha specificamente sviluppato le proprie modalità extra-corporee, si estende in effetti molto più in là di quanto si creda comunemente. E ben vero che secondo un'opinione generalmente condivisa la coscienza chiara e distinta non è tutta la coscienza, ma ne è solo una parte più o meno considerevole, e ciò che essa lascia al di fuori di sé può superarla di molto in estensione e complessità; tuttavia, se gli psicologi riconoscono volentieri l'esistenza di una «subcoscienza» - benché talvolta abusino di tale espressione, come di un mezzo di spiegazione fin troppo comodo, facendovi rientrare indistintamente tutto ciò che non sanno classificare tra i fenomeni da loro studiati -, hanno sempre dimenticato di considerare, come correlativa ad essa, una «sovracoscienza»,[7] quasi che la coscienza non potesse prolungarsi tanto verso l'alto quanto verso il basso - ammesso che le nozioni relative di

---

[3] Si veda L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, cit., cap. VII.

[4] *Ibid.,* cap. VIII.

[5] Infatti, per cose di cui ciascuno possiede già per conto proprio una nozione sufficientemente chiara, come in questo caso, la definizione appare talvolta più complessa e più oscura della cosa stessa.

[6] Su questa equivalenza di tutti gli stati dal punto di vista dell'essere totale, si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXVII.

[7] È certo vero che alcuni psicologi hanno impiegato il termine «sovracoscienza», ma intendendo con ciò nient'altro che la coscienza normale chiara e distinta, contrapposta alla «subcoscienza»; in tal caso, non si tratta che di un neologismo perfettamente inutile. Al contrario, ciò che intendiamo qui con «sovracoscienza» è veramente simmetrico alla «subcoscienza» rispetto alla coscienza ordinaria, e in questa accezione il termine non è più un inutile sinonimo di «coscienza».

«alto» e di «basso» abbiano qui un qualche senso, ed è verosimile che ne debbano avere uno, perlomeno dal particolare punto di vista degli psicologi. Osserviamo d'altra parte che «subcoscienza» e «sovracoscienza» sono in realtà entrambe semplici prolungamenti della coscienza, che non ci fanno minimamente uscire dal suo ambito integrale e di conseguenza non possono in alcun modo essere assimilati all'«inconscio», cioè a quanto sta al di fuori della coscienza, ma devono al contrario essere inclusi nella nozione completa della coscienza individuale.

Stando così le cose, la coscienza individuale basta da sola a spiegare tutto ciò che, dal punto di vista mentale, avviene nell'ambito dell'individualità, senza che vi sia bisogno di ricorrere all'ipotesi bizzarra di una «pluralità di coscienze», che alcuni sono arrivati a intendere nel senso di un «polipsichismo » letterale. È vero che l'«unità dell'io», come la si intende di solito, è altrettanto illusoria; ma è così appunto perché la pluralità e la complessità esistono già in seno alla coscienza, che si prolunga in modalità talvolta assai remote e oscure, come quelle che costituiscono la cosiddetta «coscienza organica»,[8] e come pure la maggior parte di quelle che si manifestano nello stato di sogno.

D'altra parte, l'estensione indefinita della coscienza rende completamente inutili certe strane teorie che hanno visto la luce nella nostra epoca, e la cui impossibilità metafisica basta del resto a confutarle pienamente. Non vogliamo qui alludere soltanto alle ipotesi più o meno «reincarnazioniste» e a tutte quelle ad esse paragonabili (in quanto implicano un'analoga limitazione della Possibilità universale), sulle quali abbiamo già avuto occasione di esprimerci ampiamente;[9] pensiamo più in particolare all'ipotesi «trasformista», che del resto ha già perduto l'immeritata considerazione di cui ha goduto per un certo periodo.[10] Per precisare questo punto senza dilungarci oltre misura, faremo notare che la pretesa legge del «parallelismo fra l'ontogenesi e la filogenesi», uno dei principali postulati del «trasformismo», presuppone innanzitutto che vi sia realmente una «filogenesi» o «filiazione della specie», il che non è un dato acquisito, ma un'ipotesi del tutto gratuita; il solo fatto constatabile è che l'individuo, nel corso del suo sviluppo embrionale, realizza certe forme organiche, e dal momento che le realizza in questo modo non ha alcun bisogno di averle già realizzate in cosiddette «esistenze successive », né è necessario che la specie cui appartiene le abbia realizzate per lui durante uno sviluppo al quale egli, in quanto individuo, non può aver preso parte alcuna.

---

[8] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XVIII.

[9] *L'Erreur spirite,* Rivière, Paris, 1923, parte seconda, cap. VI [trad. it. *Errore dello spiritismo,* Rusconi, Milano, 1974]; cfr. *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XV.

[10] Il successo di questa teoria fu peraltro dovuto in buona parte a ragioni che non hanno nulla di «scientifico», ma che sono legate direttamente al suo carattere antitradizionale; per le stesse ragioni è prevedibile che, anche quando nessun biologo serio vi crederà più, essa sussisterà ancora a lungo nei manuali scolastici e nelle opere di divulgazione.

Ma, a prescindere dalle osservazioni embriologiche, la concezione degli stati molteplici ci consente di considerare tutti questi stati come esistenti simultaneamente in un medesimo essere, anziché come stati che possono essere attraversati solo in successione, nel corso di una «discendenza» che segnerebbe non soltanto il passaggio da un essere all'altro, ma persino da una specie all'altra.[11] L'unità della specie è in un certo senso più vera ed essenziale di quella dell'individuo,[12] e questo si oppone alla realtà di una tale «discendenza»; anzi, l'essere che come individuo appartiene a una data specie è nondimeno, al tempo stesso, indipendente da tale specie nei suoi stati extra-individuali, e può anche, senza andare tanto lontano, avere legami con altre specie attraverso semplici prolungamenti della sua individualità. Ad esempio, come dicevamo sopra, l'uomo che nel sogno riveste una certa forma, in questo modo fa di tale forma una modalità secondaria della propria individualità, e di conseguenza la realizza effettivamente nel solo modo in cui ciò gli è possibile. Esistono anche, da questo stesso punto di vista, altri prolungamenti individuali di ordine assai diverso, e che presentano un carattere piuttosto organico; ma questo ci condurrebbe troppo lontano, e ci limitiamo a menzionarlo di sfuggita.[13] D'atra parte, una confutazione più completa e dettagliata delle teorie «trasformiste» dovrebbe essere legata soprattutto allo studio della natura della specie e delle sue condizioni di esistenza, studio che in questa sede non possiamo intraprendere; ma è essenziale osservare che la simultaneità degli stati molteplici basta a dimostrare l'inutilità di ipotesi del genere, perfettamente insostenibili se considerate dal punto di vista metafisico, e in cui la mancanza di principio implica necessariamente la falsità di fatto.

Sottolineiamo in modo particolare la simultaneità degli stati dell'essere, perché se non si concepissero come simultanee in principio anche le modificazioni individuali che si realizzano in modo successivo nell'ordine della manifestazione, la loro esistenza non potrebbe che essere puramente illusoria. Non solo il «trascorrer delle forme» nel manifestato, a patto di mantenerne il carattere del tutto relativo e contingente, è pienamente compatibile con la «permanente attualità» di tutte le cose nel non-manifestato, ma, se non vi fosse alcun principio del cambiamento, il

---

[11] Deve essere chiaro che l'impossibilità del cambiamento di specie vale soltanto per le specie veramente tali, che non sempre coincidono necessariamente con quelle così designate nelle classificazioni degli zoologi e dei botanici, i quali possono a torto scambiare per specie distinte quelle che in realtà sono solo razze o varietà di una medesima specie.

[12] Questa affermazione può sembrare a prima vista paradossale, ma è sufficientemente giustificata se si considera il caso dei vegetali e quello di certi animali detti inferiori, come i polipi e i vermi, per i quali è quasi impossibile riconoscere se si è in presenza di uno o più individui e determinare in quale misura tali individui sono veramente distinti gli uni dagli altri, mentre al contrario i confini tra le varie specie appaiono sempre in modo piuttosto netto.

[13] Cfr. *L'Erreur spirite*, cit., pp. 249-52.

cambiamento stesso, come già abbiamo spiegato in altre occasioni, sarebbe privo di ogni realtà.

VIII - Il mentale, elemento caratteristico dell'individualità umana

Abbiamo detto che la coscienza, intesa nel suo senso più generale, non è qualcosa che possa a rigore venire considerato peculiare dell'essere umano in quanto tale, in grado di caratterizzarlo rispetto a tutti gli altri esseri; esiste infatti, anche nell'ambito della manifestazione corporea (la quale rappresenta solo una porzione limitata del grado dell'Esistenza in cui si trova l'essere umano), e di quella parte della manifestazione corporea che ci è più vicina e costituisce l'esistenza terrena, una moltitudine di esseri che non appartengono alla specie umana, e nondimeno presentano con essa una somiglianza sufficiente, sotto molti aspetti, a impedirci di supporli privi di coscienza, anche intesa semplicemente nel senso psicologico ordinario. Tale è, in varia misura, il caso di tutte le specie animali, che del resto manifestano chiaramente di possedere una coscienza; ci voleva tutta la cecità che lo spirito sistematico può provocare per dare origine a una teoria così contraria a ogni evidenza come la teoria cartesiana degli «animali-macchine». Ma forse occorre spingersi ancora oltre e, per gli altri regni organici, se non per tutti gli esseri del mondo corporeo, considerare la possibilità di diverse forme di coscienza, dato che essa appare collegata più in particolare alla condizione vitale; ma questo è ora privo di rilevanza per quanto ci proponiamo di stabilire.

Tuttavia, fra tutte le forme che la coscienza può assumere, ne esiste sicuramente una che è propriamente umana, e questa forma determinata (*ahankâra* o «coscienza dell'io») è quella inerente alla facoltà che noi definiamo «mentale», cioè precisamente a quel «senso interno» designato in sanscrito con il nome di *manas,* e che è la caratteristica essenziale dell'individualità umana.[1] Questa facoltà è qualcosa dì molto particolare che, come abbiamo ampiamente spiegato in altre occasioni, deve essere accuratamente distinto dall'intelletto puro, il quale per la sua universalità è

[1] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cit., cap. VIII. Impieghiamo il termine «mentale», preferendolo a ogni altro, perché la sua radice è la stessa del sanscrito *manas,* e riappare nel latino *mens,* nell'inglese *mind,* ecc.; del resto, i numerosi accostamenti linguistici che è facile operare con la radice *man-* o *men-* e i vari significati delle parole da essa formati mostrano chiaramente che si tratta di un elemento ritenuto essenzialmente caratteristico dell'essere umano, poiché la sua designazione spesso serve anche a denominare l'uomo, e questo implica che tale essere è sufficientemente definito dalla presenza dell'elemento in questione *(ibid.,* cap. I).

al contrario da considerarsi presente in tutti gli esseri e in tutti gli stati, quali che possano essere le modalità attraverso cui sarà manifestata la sua esistenza; e non si dovrebbe vedere nel «mentale» altro da ciò che è veramente, cioè, per usare il linguaggio dei logici, una «differenza specifica» pura e semplice, senza che il suo possesso comporti di per sé alcuna effettiva superiorità dell'uomo sugli altri esseri. Si può infatti parlare della superiorità o inferiorità di un essere rispetto ad altri soltanto in relazione a ciò che quello ha in comune con questi, il che implica una differenza, non di natura, ma soltanto di grado, mentre il «mentale» è appunto ciò che vi è di specifico nell'uomo, ciò che non ha in comune con gli esseri non-umani, e dunque ciò in relazione a cui egli non può in alcun modo essere confrontato con questi. Indubbiamente l'essere umano potrà quindi venire ritenuto in certa misura superiore o inferiore ad altri esseri, da diversi punti di vista (superiorità e inferiorità del resto sempre relative, ovviamente); ma la considerazione del «mentale», quando interviene come «differenza» nella definizione dell'essere umano, non potrà mai fornire alcun termine di raffronto.

Per esprimere la stessa cosa con altre parole, possiamo semplicemente riprendere la definizione aristotelica e scolastica dell'uomo come «animale razionale»: se lo si definisce in questo modo, e allo stesso tempo si ritiene che la ragione, o meglio la «razionalità», sia propriamente quella che i logici medioevali chiamavano una *differentia animalis,* è evidente che la presenza di quest'ultima non può costituire altro che un semplice carattere distintivo. Infatti tale differenza vale soltanto all'interno del genere animale, per caratterizzare la specie umana distinguendola essenzialmente da tutte le altre specie dello stesso genere; ma non si applica agli esseri che non appartengono allo stesso genere, sicché tali esseri (ad esempio gli angeli) non possono in alcun caso essere definiti «razionali», e questa distinzione indica soltanto che la loro natura è diversa da quella dell'uomo, senza certo implicare alcuna loro inferiorità rispetto a quest'ultimo.[2] D'altra parte, è chiaro che la definizione sopra ricordata vale unicamente per l'uomo in quanto essere individuale, perché solo come tale può venire considerato appartenente al genere animale;[3] infatti è proprio come essere individuale che l'uomo è caratterizzato dalla ragione, o meglio dal «mentale», includendo in questo termine più generale la ragione propriamente detta, che ne è uno degli aspetti, e senza dubbio il principale.

---

[2] Vedremo più avanti che gli stati «angelici» sono propriamente gli stati sovra-individuali della manifestazione, cioè quelli che appartengono all'ambito della manifestazione informale.

[3] Ricordiamo che la specie appartiene essenzialmente all'ordine della manifestazione individuale, che essa è strettamente immanente a un certo grado ben definito dell'Esistenza universale e che, di conseguenza, l'Essere le è legato soltanto nello stato corrispondente a tale grado.

Quando definiamo il «mentale» o la ragione, oppure, il che è pressappoco la stessa cosa, il pensiero nella sua forma umana, come facoltà individuali, queste vanno ovviamente intese non come facoltà peculiari di un unico individuo a esclusione degli altri, oppure come essenzialmente e radicalmente differenti in ciascun individuo (il che sarebbe in fondo la stessa cosa, perché allora non si potrebbe veramente sostenere che sono le medesime facoltà, e si tratterebbe dunque di un'assimilazione puramente verbale), bensì come facoltà che appartengono agli individui in quanto tali, e che non avrebbero alcuna ragion d'essere se le si volesse considerare al di fuori di un certo stato individuale e delle condizioni particolari che definiscono l'esistenza in quello stato. È in questo senso che la ragione, per esempio, è propriamente una facoltà individuale umana; infatti, se è vero che essa è in fondo, nella sua essenza, comune a tutti gli uomini (altrimenti non potrebbe evidentemente servire a definire la natura umana), e che differisce da un individuo all'altro soltanto nella sua applicazione e nelle sue modalità secondarie, essa nondimeno appartiene agli uomini in quanto individui, e solo in quanto individui, poiché è appunto caratteristica dell'individualità umana; occorre quindi fare attenzione perché soltanto in virtù di una trasposizione puramente analogica si può legittimamente considerare in qualche modo una sua corrispondenza nell'universale. Se dunque, e insistiamo su questo punto per evitare ogni possibile confusione (confusione che le concezioni «razionaliste» dell'Occidente moderno rendono molto facile), si intende la parola «ragione» sia in senso universale sia in senso individuale, si deve sempre tenere a mente che tale duplice impiego dello stesso termine (a voler essere rigorosi sarebbe comunque preferibile evitarlo) è solo indice di una semplice analogia, che esprime il rifrangersi di un principio universale (il quale non è altro che *Buddhi*) nell'ordine mentale umano.[4]

Solo in virtù di questa analogia, che non è in alcun modo un'identificazione, si può, con la riserva testé fatta, chiamare «ragione» anche ciò che nell'universale corrisponde, attraverso un'opportuna trasposizione, alla ragione umana, o in altre parole ciò di cui questa è l'espressione, come traduzione e manifestazione, in modo individualizzato.[5]

---

[4] Nell'ordine cosmico, la corrispondente rifrazione dello stesso principio trova espressione nel *Manu* della tradizione indù (si vedano *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit., terza parte, cap. V, e *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. IV).

[5] Secondo i filosofi scolastici, una trasposizione di questo genere deve essere effettuata tutte le volte che si passa dagli attributi degli esseri creati agli attributi divini, sicché gli stessi termini possono essere applicati solo analogicamente agli uni e agli altri, e semplicemente per indicare che il principio di tutte le qualità che si trovano nell'uomo o in ogni altro essere è in Dio, a condizione, beninteso, che si tratti di qualità realmente positive, e non di qualità che, essendo solo la conseguenza di una privazione o di una limitazione, hanno soltanto, quali che siano peraltro le apparenze, un'esistenza puramente negativa, e sono perciò sprovviste di principio.

D'altra parte, anche considerando i princìpi fondamentali della conoscenza come espressione di una sorta di «ragione universale», intesa nel senso del *Logos* platonico e alessandrino, essi vanno smisuratamente al di là dell'ambito particolare della ragione individuale, che è solo una facoltà di conoscenza distintiva e discorsiva,[6] e alla quale essi si impongono come dati di ordine trascendente che condizionano necessariamente ogni attività mentale. Ciò d'altronde risulta evidente se si osserva che tali princìpi non presuppongono alcuna esistenza particolare, ma sono al contrario presupposti logicamente come premesse, perlomeno implicite, di ogni affermazione vera di ordine contingente. Si può anzi dire che, a causa della loro universalità, tali princìpi, che dominano ogni logica possibile, hanno al tempo stesso, o piuttosto innanzitutto, una portata che si estende ben al di là dell'ambito della logica, perché questa, perlomeno nella sua accezione consueta e filosofica,[7] non è né può essere che un'applicazione, più o meno consapevole del resto, dei princìpi universali alle condizioni particolari dell'intendimento umano individualizzato.[8]

Queste poche precisazioni, pur allontanandosi dall'argomento principale del nostro studio, ci sono parse necessarie per far comprendere appieno in che senso definiamo il «mentale» come una facoltà o una proprietà dell'individuo in quanto tale, e affermiamo che questa proprietà rappresenta la caratteristica essenziale dello stato umano. Del resto, quando parliamo di «facoltà», lasciamo di proposito che il termine abbia un'accezione abbastanza vaga e indeterminata; esso è in tal modo suscettibile di un'applicazione più generale, in casi in cui non vi sarebbe alcun vantaggio a sostituirlo con un termine più specifico perché più nettamente definito.

Per quanto concerne la distinzione essenziale fra il «mentale» e l'intelletto puro, ci basti ricordare che, nel passaggio dall'universale all'individuale, l'intelletto produce la coscienza, ma questa, appartenendo all'ordine individuale, non è in alcun modo identica al principio intellettuale stesso, pur procedendone immediatamente in quanto risultante dell'intersezione di quel principio con il particolare ambito, proprio di certe

[6] La conoscenza discorsiva, contrapponendosi alla conoscenza intuitiva, è in fondo sinonimo di conoscenza indiretta e mediata; è dunque solo una conoscenza del tutto relativa, e in qualche modo di riflesso o per partecipazione; a causa del suo carattere esteriore, che lascia sussistere la dualità di soggetto e oggetto, essa non può trovare in sé la garanzia della propria verità, ma deve riceverla da principi che la oltrepassano e che appartengono all'ordine della conoscenza intuitiva, ossia puramente intellettuale.

[7] Avanziamo questa riserva perché la logica, nelle civiltà orientali come quelle dell'India o della Cina, presenta un carattere diverso, che ne fa un «punto di vista» (*darshana*) della dottrina totale, e una vera e propria «scienza tradizionale» (si veda *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* cit., parte terza, cap. IX).

[8] Cfr. *Le Symbolisme de la Croix*, cit., cap. XVII.

condizioni di esistenza, da cui l'individualità in questione è definita.[9] D'altronde il pensiero individuale, che è di ordine formale (e nel quale, secondo quanto abbiamo detto, includiamo la ragione come anche la memoria e l'immaginazione), appartiene alla facoltà mentale, direttamente unita alla coscienza, e non è in alcun modo inerente all'intelletto trascendente (*Buddhi*), le cui attribuzioni sono essenzialmente informali.[10] Ciò mostra chiaramente fino a che punto tale facoltà mentale è in realtà qualcosa di ristretto e specializzato, pur essendo suscettibile di sviluppare possibilità indefinite; essa è dunque insieme molto di meno e molto di più di quel che vorrebbero le concezioni fin troppo semplificate, per non dire «semplicistiche», in voga tra gli psicologi occidentali.[11]

[9] Questa intersezione è, in base a quanto abbiamo detto altrove, quella del «Raggio Celeste» con il suo piano di riflessione (*ibid.,* cap. XXIV).

[10] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., capp. VII e VIII.

[11] È quanto abbiamo già detto sopra, a proposito delle possibilità dell'«io» e della sua collocazione nell'essere totale.

IX - La gerarchia delle facoltà individuali

La profonda differenza fra l'intelletto e il mentale consiste essenzialmente, come si è detto, nel fatto che il primo è di ordine universale, mentre il secondo, è dì ordine puramente individuale; di conseguenza, non si possono applicare allo stesso ambito né agli stessi oggetti, e a tale riguardo è opportuno distinguere ugualmente tra l'idea informale e il pensiero formale, che ne è solo l'espressione mentale, cioè la traduzione in modo individuale. L'attività dell'essere in questi due differenti ordini, l'intellettuale e il mentale, pur esercitandosi simultaneamente, può arrivare a dissociarsi al punto da renderli completamente indipendenti l'uno dall'altro per quanto riguarda le loro rispettive manifestazioni; ma a questo possiamo soltanto accennare di sfuggita e senza soffermarci, giacché ogni sviluppo dell'argomento ci porterebbe inevitabilmente fuori dalla prospettiva strettamente teorica all'interno della quale intendiamo qui mantenerci.

D'altra parte, il principio psichico che caratterizza l'individualità umana è di natura duplice: oltre all'elemento mentale propriamente detto, esso comprende anche l'elemento sentimentale o emotivo, che, pur appartenendo evidentemente all'ambito della coscienza individuale, è tuttavia ancor più distante dall'intelletto e allo stesso tempo più strettamente dipendente dalle condizioni organiche, dunque più prossimo al mondo corporeo o sensibile. Questa nuova distinzione, benché delineata all'interno di ciò che è propriamente individuale, e quindi meno fondamentale della precedente, è tuttavia assai più netta di quanto si possa ritenere a prima vista; e numerosi errori o equivoci della filosofia occidentale, in particolare nella sua forma psicologica,[1] derivano dal fatto che, malgrado le apparenze, essa in fondo ignora tale distinzione non meno di quanto ignori quella fra l'intelletto e il mentale, o perlomeno ne disconosce la portata reale. Inoltre, la distinzione, potremmo anzi dire la separazione tra queste facoltà, dimostra l'esistenza di una vera e propria molteplicità di stati o, più precisamente, l'esistenza di modalità differenti nell'individuo stesso, benché quest'ultimo nel suo insieme costituisca soltanto uno degli stati dell'essere totale; anche qui, come in molti altri casi, ritroviamo l'analogia tra la parte e

---

[1] Impieghiamo di proposito questa espressione, poiché taluni, invece di assegnare alla psicologia il posto che le spetta tra le scienze specialistiche, pretendono di farne il punto di partenza e il fondamento di tutta una pseudo-metafisica che, ovviamente, è priva di qualsiasi valore.

il tutto.[2] Si può dunque parlare di una gerarchia degli stati dell'essere totale; tuttavia le facoltà dell'individuo, benché indefinite nella loro possibile estensione, sono in numero definito, e il semplice fatto di suddividerle più o meno, attraverso una dissociazione più o meno articolata, evidentemente non aggiunge loro alcuna potenzialità nuova, mentre, come abbiamo già detto, gli stati dell'essere sono veramente in moltitudine indefinita, e ciò in virtù della loro stessa natura, che (per gli stati manifestati) è quella di corrispondere a tutti i gradi dell'Esistenza universale. Si potrebbe affermare che, nell'ordine individuale, la distinzione avviene solo per divisione e che, nell'ordine extra-individuale, essa si opera al contrario per moltiplicazione; anche in questo caso, come in tutti gli altri, l'analogia si applica dunque in senso inverso.[3]

Non abbiamo affatto intenzione di intraprendere qui lo studio specifico e dettagliato delle varie facoltà individuali e delle rispettive funzioni o attribuzioni; tale studio avrebbe necessariamente un carattere psicologico, perlomeno per quanto riguarda la teoria di queste facoltà, che d'altronde basta nominare perché i loro oggetti risultino definiti in maniera sufficientemente chiara, a condizione ovviamente di limitarsi agli aspetti generali, i soli che ora ci interessano. Dal momento che le analisi più o meno sottili non sono di competenza della metafisica, e del resto si rivelano di solito tanto più vane quanto più sono sottili, le lasciamo assai volentieri ai filosofi che mostrano di compiacersene; d'altro canto, non intendiamo qui trattare in modo completo la questione della costituzione dell'essere umano, che abbiamo già esposto in un'altra opera,[4] il che ci dispensa da più ampi sviluppi di questi argomenti di importanza secondaria rispetto a ciò di cui ci stiamo occupando.

In conclusione, se abbiamo giudicato opportuno spendere qualche parola sulla gerarchia delle facoltà individuali, è solo perché ci consente di comprendere meglio che cosa siano gli stati molteplici, offrendone in un certo senso un'immagine ridotta, compresa nei confini della possibilità individuale umana. Questa immagine può essere esatta, nei suoi limiti, solo se si tiene conto delle riserve che abbiamo formulato per ciò che concerne l'applicazione dell'analogia; d'altra parte, dato che essa sarà tanto migliore quanto meno sarà limitata, conviene includervi, insieme alla nozione generale della gerarchia delle facoltà, anche la considerazione dei diversi prolungamenti dell'individualità di cui si è avuto occasione di parlare in precedenza. Del resto, tali prolungamenti, che sono di ordini diversi, possono anche rientrare nelle suddivisioni della gerarchia generale; ve ne sono alcuni, anzi, che, essendo in un certo senso di natura organica, come si è detto, si ricollegano semplicemente all'ordine corporeo, a condizione però

---

[2] Si veda *Le Symbolisme de la Croix*, cit., capp. II e III.

[3] *Ibid.*, capp. II e XXIX.

[4] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit.

che si veda anche in quest'ordine qualcosa di psichico, in una certa misura, poiché la manifestazione corporea è come avvolta e insieme compenetrata dalla manifestazione sottile, in cui ha il suo principio immediato. A dire il vero, non è il caso di separare l'ordine corporeo dagli altri ordini individuali (cioè dalle altre modalità appartenenti allo stesso stato individuale considerato nell'integralità della sua estensione) più di quanto questi non debbano essere separati fra loro, perché l'ordine corporeo si trova con essi al medesimo livello nell'insieme dell'Esistenza universale, e di conseguenza nella totalità degli stati dell'essere; però, mentre le altre distinzioni sono state trascurate e dimenticate, questa ha assunto un'importanza esagerata a causa del dualismo «spirito-materia », la cui concezione ha dominato, per vari motivi, nelle tendenze filosofiche di tutto l'Occidente moderno.[5]

[5] Si vedano *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues,* cit., parte seconda, cap. VIII, e *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cit., cap. V. Come abbiamo già accennato, è a Descartes che vanno fatte risalire principalmente l'origine e la responsabilità di questo dualismo, sebbene occorra anche riconoscere che le sue concezioni dovettero il loro successo al fatto che erano in definitiva soltanto l'espressione sistematizzata di tendenze preesistenti, le stesse che sono propriamente caratteristiche dello spirito moderno (cfr. *La Crise du monde moderne,* Gallimard, Paris, 1946, pp. 70-73 [trad. it. *La crisi del mondo moderno,* Hoepli, Milano, 1937]).

X - I confini dell'indefinito

Sebbene si sia parlato di una gerarchia delle facoltà individuali, è importante non dimenticare mai che esse sono tutte comprese nell'estensione di un solo e medesimo stato dell'essere totale, cioè in un piano orizzontale della rappresentazione geometrica dell'essere da noi descritta nel precedente studio, mentre la gerarchia dei vari stati è caratterizzata dalla loro sovrapposizione secondo la direzione dell'asse verticale di questa stessa rappresentazione. La prima delle due gerarchie non occupa quindi, propriamente parlando, alcuno spazio nella seconda, poiché nel suo insieme essa vi si riduce a un unico punto (il punto di incontro dell'asse verticale con il piano corrispondente allo stato considerato); in altri termini, la differenza fra le modalità individuali, riferendosi soltanto al senso dell'«ampiezza», è rigorosamente nulla secondo quello dell'«esaltazione».[1]

D'altra parte, non si deve dimenticare che nello sviluppo integrale dell'essere l'«ampiezza» è altrettanto indefinita quanto l'«esaltazione»; e proprio questo ci permette di parlare di un'indefinità di possibilità per ciascuno stato, ovviamente senza che questa indefinità presupponga in alcun modo un'assenza di limiti. Abbiamo già spiegato a sufficienza questo punto quando abbiamo delineato la distinzione tra l'Infinito e l'Indefinito, tuttavia qui possiamo far ricorso a una rappresentazione geometrica della quale non abbiamo ancora parlato: in un piano orizzontale qualsiasi i confini dell'indefinito sono dati dal cerchio-limite cui certi matematici hanno dato il nome, peraltro assurdo, di «retta all'infinito»;[2] tale cerchio non è chiuso in alcuno dei suoi punti, essendo un cerchio massimo (sezione prodotta da un piano diametrale) dello sferoide indefinito il cui sviluppo comprende l'integralità dell'estensione, la quale rappresenta la totalità dell'essere.[3] Se ora consideriamo, sul loro piano, le modificazioni individuali come parti di un ciclo qualsiasi esterno al centro (senza cioè che vi sia un'identificazione

[1] Sul significato di questi termini presi in prestito dall'esoterismo islamico, si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. III.

[2] Questa denominazione deriva dal fatto che un cerchio il cui raggio cresce indefinitamente ha per limite una retta; in geometria analitica l'equazione del cerchio-limite, ossia del luogo di tutti i punti del piano indefinitamente lontani dal centro (origine delle coordinate), si riduce effettivamente a un'equazione di primo grado, come quella di una retta.

[3] *Ibid.*, cap. XX.

con il centro seguendo il raggio centripeto) che si propagano indefinitamente in modo vibratorio, il loro incontro con il cerchio-limite (seguendo il raggio centrifugo) corrisponde al loro punto massimo di dispersione, ma nello stesso tempo è necessariamente il punto di arresto del loro moto centrifugo. Tale moto, indefinito in ogni senso, rappresenta la molteplicità dei punti di vista parziali, al di fuori dell'unità del punto di vista centrale, dal quale pure tutti derivano come raggi emessi dal centro comune, e che costituisce così la loro unità essenziale e fondamentale, la quale però non è effettivamente realizzata rispetto al loro percorso di esteriorizzazione graduale, contingente e multiforme, nell'indefinità della manifestazione.

Parliamo qui di esteriorizzazione ponendoci dal punto di vista della manifestazione stessa; ma non va dimenticato che ogni esteriorizzazione è, come tale, essenzialmente illusoria, perché, come si è detto sopra, la molteplicità, che è contenuta nell'unità senza che questa ne sia toccata, non può mai uscirne realmente: ciò implicherebbe infatti un'«alterazione» (nel senso etimologico) in contraddizione con l'immutabilità principiale.[4] I punti di vista parziali, in moltitudine indefinita, rappresentati da tutte le modalità di un essere in ciascuno dei suoi stati, in fondo non sono dunque che aspetti frammentari del punto di vista centrale (frammentazione anch'essa, peraltro, del tutto illusoria, dato che il centro è in realtà essenzialmente indivisibile, per il semplice fatto che l'unità è priva di parti), e la loro «reintegrazione» nell'unità di questo punto di vista centrale e principiale non è propriamente altro che una «integrazione» nel senso matematico del termine: essa non significa che gli elementi abbiano potuto, in un qualunque momento, essere veramente separati dalla loro somma, o essere considerati tali, se non per una semplice astrazione. È però vero che tale astrazione non sempre viene compiuta coscientemente, essendo una conseguenza necessaria della limitazione delle facoltà individuali a una particolare modalità, l'unica realizzata attualmente dall'essere che assume l'uno o l'altro dei punti di vista parziali qui in discussione.

Queste poche osservazioni possono aiutare a far capire in che modo debbano essere considerati i confini dell'indefinito, e in che modo la loro realizzazione sia un fattore importante dell'unificazione effettiva dell'essere.[5] Occorre peraltro riconoscere che la loro concezione, anche semplicemente teorica, non è priva di qualche difficoltà, ed è normale che sia così, poiché l'indefinito è precisamente ciò i cui limiti arretrano al punto da essere persi di vista, cioè da sfuggire alla percezione delle nostre facoltà, perlomeno nel loro uso ordinario; ma, poiché anche tali facoltà sono

---

[4] Sulla distinzione fra l'«interno» e l'«esterno» e i limiti entro cui è valida, *ibid.*, cap. XXIX.

[5] Ciò va ricollegato a quanto abbiamo detto altrove, ossia che la perfetta omogeneità si ottiene nella pienezza dell'espansione, così come, inversamente, l'estrema distinzione è realizzabile solo nell'estrema universalità *(ibid.*, cap. XX).

suscettibili di un'estensione indefinita, non è in virtù della loro stessa natura che l'indefinito le oltrepassa, bensì soltanto in virtù di una limitazione di fatto dovuta al grado attuale di sviluppo della maggior parte degli esseri umani, così che tale concezione non è affatto impossibile, né del resto ci fa uscire dall'ordine delle possibilità individuali. Comunque sia, per fornire al riguardo maggiori chiarimenti sarebbe necessario considerare più in particolare, a titolo di esempio, le condizioni specifiche di un certo stato di esistenza o, detto in modo più rigoroso, di una certa modalità ben definita, come quella che costituisce l'esistenza corporea, ciò che non possiamo fare entro i limiti della presente esposizione; anche per questo argomento rimandiamo dunque, come già abbiamo dovuto fare più volte, allo studio che ci proponiamo di dedicare interamente al tema delle condizioni dell'esistenza corporea.

XI - Principi di distinzione fra gli stati d'essere

Per ciò che concerne più in particolare l'essere umano, abbiamo finora preso in esame soprattutto l'estensione della possibilità individuale, la sola, del resto, a costituire lo stato propriamente umano; ma l'essere che possiede questo stato possiede pure, almeno virtualmente, tutti gli altri stati, senza i quali non si può parlare di essere totale. Se si considerano tutti questi stati nei loro rapporti con lo stato individuale umano, è possibile classificarli in «pre-umani» e «post-umani», senza però che l'impiego di tali termini debba in alcun modo suggerire l'idea di una successione temporale; non si può qui parlare di un «prima» e di un «dopo» se non in maniera del tutto simbolica,[1] e l'ordine consequenziale nei diversi cicli dello sviluppo dell'essere è puramente logico, o meglio, logico e ontologico insieme, poiché, metafisicamente, cioè dal punto di vista principiale, tutti i cicli sono essenzialmente simultanei, e in un certo senso possono divenire successivi solo accidentalmente, e in virtù di particolari condizioni di manifestazione. Sottolineiamo ancora una volta questo punto: la condizione temporale, per generalizzato che se ne possa supporre il concetto, vale soltanto per determinati cicli o stati particolari, come quello umano, o anche solo per determinate modalità di tali stati, come la modalità corporea (alcuni prolungamenti dell'individualità umana possono sfuggire al tempo, senza per questo uscire dall'ordine delle possibilità individuali), e non può intervenire a nessun titolo nella totalizzazione dell'essere.[2] Esattamente la stessa considerazione vale per la condizione spaziale o per qualunque al tra delle condizioni cui siamo attualmente soggetti in quanto esseri individuali, come pure per quelle cui sono allo stesso modo soggetti tutti gli altri stati di manifestazione compresi nell'intero ambito dell'Esistenza universale.

---

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XVII. Il simbolismo temporale è del resto usato costantemente nella teoria dei cicli, applicata all'insieme degli esseri oppure a ciascuno di essi in particolare; i cicli cosmici non sono altro che gli stati o i gradi dell'Esistenza universale, o loro modalità secondarie quando si tratta di cicli subordinati e ridotti, che d'altronde presentano fasi corrispondenti a quelle dei cicli più estesi nei quali essi si integrano, in virtù di quell'analogia fra la parte e il tutto di cui abbiamo già parlato.

[2] Ciò è vero non soltanto per il tempo, ma anche per la «durata», considerata, secondo determinate concezioni, come qualcosa che comprende, oltre al tempo, tutti gli altri modi possibili di successione, cioè tutte le condizioni che, in altri stati di esistenza, possono corrispondere analogicamente a quel che nello stato umano è il tempo (si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXX).

È certamente legittimo stabilire, come abbiamo fatto, una distinzione nell'insieme degli stati dell'essere in relazione allo stato umano, chiamandoli logicamente anteriori o posteriori, oppure superiori o inferiori a quello, e sin dall'inizio abbiamo fornito le ragioni che giustificano una tale distinzione; ma, a dire il vero, ciò costituisce solo un punto di vista assai particolare, e il fatto che sia attualmente il nostro non ci deve illudere; perciò, in tutti i casi in cui non è indispensabile assumere tale punto di vista, è meglio ricorrere a un principio di distinzione che sia di ordine più generale e presenti un carattere più fondamentale, senza mai dimenticare, peraltro, che ogni distinzione è necessariamente qualcosa di contingente. La distinzione più principiale, per così dire, e suscettibile dell'applicazione più universale, è quella fra gli stati di manifestazione e gli stati di non-manifestazione, che in effetti abbiamo delineato prima di ogni altra, proprio all'inizio del presente studio, perché è di capitale importanza per l'insieme della teoria degli stati molteplici. Tuttavia, può talvolta accadere di dover considerare un'altra distinzione di portata più ridotta, come quella che si può stabilire, per esempio, riferendosi non più alla manifestazione universale nella sua integralità, ma semplicemente a una qualsiasi fra le condizioni generali o particolari dell'esistenza a noi note: si ripartiranno allora gli stati dell'essere in due categorie, secondo che siano o meno sottoposti alla condizione cui ci riferiamo; in ogni caso gli stati di non-manifestazione, essendo incondizionati, rientreranno necessariamente nella seconda categoria, quella la cui determinazione è puramente negativa. Avremo dunque, qui, da una parte gli stati compresi all'interno di un determinato ambito, più o meno esteso, e dall'altra tutto il resto, cioè tutti gli stati che sono al di fuori di quell'ambito; si stabilisce di conseguenza una certa asimmetria e quasi una sproporzione fra le due categorie, delle quali soltanto la prima è in realtà delimitata, e questo qualunque sia l'elemento caratteristico che serve a determinarle.[3] Per spiegare quanto detto con una rappresentazione geometrica, si può, data una qualunque curva tracciata su un piano, considerare tutto il piano come diviso dalla curva in due regioni: una situata all'interno della curva che l'avvolge e la delimita, e l'altra estesa a tutto ciò che è esterno alla curva medesima; la prima di queste due regioni è definita, mentre la seconda è indefinita. Le medesime considerazioni si applicano a una superficie chiusa nell'estensione tridimensionale da noi utilizzata per simboleggiare la totalità dell'essere; ma è importante osservare che, anche in questo caso, una delle regioni è strettamente definita (pur comprendendo sempre, peraltro, una indefinità di punti), dato che la superficie è chiusa, mentre, nella divisione degli stati dell'essere, la categoria suscettibile di una determinazione positiva, e dunque di una delimitazione effettiva, comporta, per ristretta che la si voglia supporre rispetto all'insieme, possibilità di sviluppo indefinite. Per ovviare a questa

---

[3] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit, cap.II.

imperfezione della rappresentazione geometrica, basta eliminare la restrizione che ci siamo imposti considerando una superficie chiusa, che esclude quella non chiusa: infatti, spingendosi ai confini dell'indefinito, una linea o una superficie qualsiasi è sempre riducibile a una curva o a una superficie chiusa,[4] per cui si può dire che essa divide il piano o l'estensione in due regioni, che possono allora essere entrambe indefinite in estensione, e di cui tuttavia solo una, come nel caso precedente, è condizionata da una determinazione positiva che risulta dalle proprietà della curva o della superficie considerata.

Nel caso in cui si stabilisca una distinzione ponendo l'insieme degli stati in relazione con uno qualsiasi di essi, si tratti dello stato umano o di qualunque altro, il principio determinante sarà di ordine diverso da quello da noi indicato, poiché non può ridursi puramente e semplicemente all'affermazione e alla negazione di una certa condizione.[5] Nella rappresentazione geometrica occorre quindi considerare l'estensione come divisa in due dal piano che rappresenta lo stato preso quale base o termine di paragone; quanto si trova ai due lati di tale stato presenta allora una sorta di simmetria o di equivalenza che nel caso precedente non aveva. Tale distinzione corrisponde a quella da noi già esposta altrove, nella sua forma più generale, a proposito della teoria indù dei tre *guna*:[6] in linea di principio il piano che serve di base è indeterminato, e può rappresentare uno stato condizionato qualsiasi, per cui lo si identifica come rappresentante lo stato umano solo in un secondo momento, quando ci si vuole porre dal punto di vista di questo particolare stato.

D'altra parte può essere utile, soprattutto per facilitare la corretta applicazione dell'analogia, estendere quest'ultima rappresentazione a tutti i casi, anche a quelli cui non sembra adattarsi direttamente sulla base delle considerazioni svolte in precedenza. A tale scopo, basta ovviamente raffigurare come piano di base ciò da cui la distinzione che si vuol stabilire è determinata, qualunque ne sia il principio: la parte dell'estensione situata al di sotto di quel piano potrà rappresentare ciò che è soggetto alla determinazione considerata, e quella situata al di sopra rappresenterà allora ciò che non le è soggetto. L'unico inconveniente di tale rappresentazione è che le due regioni dell'estensione vi appaiono altrettanto indefinite, e nello stesso modo; ma è possibile infrangere la simmetria guardando al loro piano di separazione come al limite di una sfera il cui centro è indefinitamente remoto in direzione discendente, il che ci riconduce in realtà al primo modo

---

[4] Così, per esempio, la retta è riducibile a una circonferenza e il piano a una sfera, come limiti dell'una e dell'altra, quando si suppone che i loro raggi crescano indefinitamente.

[5] È del resto evidente che dal punto di vista della realtà assoluta è la negazione di una condizione, cioè di una determinazione o limitazione, ad avere un carattere di positività, così come abbiamo spiegato a proposito dell'impiego dei termini di forma negativa.

[6] *Le Symbolisme de la Croix*, cìt., cap. V.

di rappresentazione, poiché si tratta di un caso particolare della riduzione a una superficie chiusa cui facevamo allusione poco fa. In definitiva, è sufficiente ricordare che la parvenza di simmetria, in casi del genere, si deve soltanto a una imperfezione del simbolo usato; e, del resto, si può sempre passare da una rappresentazione a un'altra quando vi si trovi una maggiore semplicità o qualche vantaggio di altro ordine, poiché, proprio a causa di quell'inevitabile imperfezione dovuta alla natura delle cose che abbiamo sovente avuto occasione di far osservare, una sola rappresentazione è in genere insufficiente per rendere in maniera completa (o perlomeno senza altra riserva che quella dell'inesprimibile) una concezione come quella ora in discussione.

Anche se si dividono, in un modo o nell'altro, gli stati dell'essere in due categorie, è chiaro che non vi è la benché minima traccia di qualsivoglia dualismo, poiché la divisione è operata in base a un principio unico, quale può essere una certa condizione di esistenza, e non vi è così in realtà che una sola determinazione, che viene considerata al tempo stesso positivamente e negativamente. D'altronde, per allontanare ogni sospetto di dualismo, seppure ingiustificato, basta far notare che tutte queste distinzioni, ben lungi dall'essere irriducibili, esistono solo dal punto di vista del tutto relativo da cui sono stabilite, e che anzi esse acquistano tale esistenza contingente, la sola di cui siano suscettibili, soltanto nella misura in cui noi stessi gliela conferiamo con la nostra concezione. Il punto di vista della manifestazione nella sua interezza, sebbene evidentemente più universale degli altri, è, come questi, anch'esso del tutto relativo, giacché la stessa manifestazione è puramente contingente; ciò vale dunque anche per la distinzione che abbiamo considerato come la più fondamentale e vicina all'ordine principiale, quella fra gli stati di manifestazione e di non-manifestazione; del resto abbiamo già avuto cura di accennarvi parlando dell'Essere e del Non-Essere.

XII - I due caos

Fra le distinzioni che, secondo quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente, si basano sull'analisi di una condizione di esistenza, una delle più importanti, e potremmo senza dubbio dire anche la più importante, è quella tra gli stati formali e gli stati informali, perché, metafisicamente, essa non è altro che uno degli aspetti della distinzione fra l'individuale e l'universale, quest'ultimo considerato come comprendente a un tempo la non-manifestazione e la manifestazione informale: lo abbiamo spiegato altrove.[1] Infatti la forma è una condizione particolare di determinati modi della manifestazione, e come tale essa è, nello specifico, una delle condizioni dell'esistenza nello stato umano; ma al tempo stesso la forma è propriamente, in generale, il modo di limitazione che caratterizza l'esistenza individuale, e che, in un certo senso, può servirle da definizione. Deve essere chiaro, d'altra parte, che la forma non è necessariamente determinata in senso spaziale e temporale, come lo è nel caso particolare della modalità umana corporea; essa non può in alcun modo esserlo negli stati non-umani, che non sono soggetti allo spazio e al tempo, ma a condizioni affatto diverse.[2] La forma è quindi una condizione comune, non a tutti i modi della manifestazione, ma perlomeno a tutti i suoi modi individuali, che si differenziano tra loro per le ulteriori e diverse condizioni particolari cui sono soggetti; ciò che costituisce la natura propria dell'individuo in quanto tale è il fatto di essere rivestito di una forma, e tutto quanto appartiene al suo ambito, come nell'uomo il pensiero individuale, è anch'esso formale.[3] La distinzione che abbiamo ricordato coincide dunque, in fondo, con quella fra

---

[1] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. II.

[2] *Ibid.,* cap. XIX, e *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. I. «La forma, in termini geometrici, è il contorno: è l'apparenza del Limite» (Matgioï, *La Voie Métaphysique,* 3ª ediz., Éditions Traditionnelles, Paris, 1956, p. 85). Si potrebbe definirla come un insieme di tendenze di direzione, per analogia con l'equazione tangenziale di una curva; è evidente che tale concezione di carattere geometrico è trasponibile nell'ordine qualitativo. Segnaliamo inoltre la possibilità di applicare queste considerazioni agli elementi non individualizzati (ma non sovra-individuali) del «mondo intermedio», ai quali la tradizione estremo-orientale dà il nome generico di «influenze erranti», e la possibilità di una loro individualizzazione temporanea e fuggevole, in determinazione di direzione, attraverso la relazione instaurata con una coscienza umana (cfr. *L'Erreur spirite,* cit., pp. 119-23).

[3] È senza dubbio in questo senso che occorre intendere l'affermazione di Aristotele secondo cui «l'uomo (in quanto individuo) non pensa mai senza immagini», cioè senza forme.

gli stati individuali e gli stati non-individuali (o sovra-individuali), i primi dei quali comprendono nel loro insieme tutte le possibilità formali, e i secondi tutte le possibilità informali.

L'insieme delle possibilità formali e quello delle possibilità informali sono ciò che le varie dottrine tradizionali simboleggiano rispettivamente con le «Acque inferiori» e le «Acque superiori»;[4] le Acque, in generale e nel loro significato più ampio, rappresentano la Possibilità, intesa come la «perfezione passiva»[5] o il principio universale che, nell'Essere, si determina come «sostanza» (aspetto potenziale dell'Essere); in quest'ultimo caso si tratta soltanto della totalità delle possibilità di manifestazione, poiché le possibilità di non-manifestazione sono al di là dell'Essere.[6] La «superficie delle Acque», o il loro piano di separazione, che altrove abbiamo descritto come il piano di riflessione del «Raggio Celeste»,[7] segna dunque lo stato in cui avviene il passaggio dall'individuale all'universale, e il noto simbolo del «camminare sulle Acque» rappresenta l'affrancamento dalla forma, o la liberazione dalla condizione individuale.[8] L'essere che sia pervenuto allo stato che per lui corrisponde alla «superficie delle Acque», ma non si sia ancora innalzato al di sopra di questa, si trova come sospeso tra due caos, nei quali all'inizio tutto non è che confusione e oscurità (*tamas*), fino al momento in cui si produce l'illuminazione che ne determina l'organizzazione armonica nel passaggio dalla potenza all'atto, e attraverso la quale, come attraverso il *Fiat lux* cosmogonico, si opera la gerarchizzazione che farà sorgere l'ordine dal caos.[9]

La teoria dei due caos, corrispondenti al formale e all'informale, è indispensabile per la comprensione di un gran numero di rappresentazioni

---

[4] La separazione delle Acque, dal punto di vista cosmogonico, si trova descritta in particolare all'inizio del *Genesi* (1, *6-7*).

[5] Si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXIII.

[6] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. V.

[7] *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXIV. È anche, nel simbolismo indù, il piano secondo cui il *Brahmânda* o «Uovo del Mondo», al centro del quale risiede *Hiranyagarbha*, si divide in due metà; l'«Uovo del Mondo» è del resto spesso rappresentato come fluttuante sulla superficie delle Acque primordiali (si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., capp. V e XIII).

[8] *Nârâyana,* uno dei nomi di *Vishnu* nella tradizione indù, significa letteralmente «Colui che cammina sulle Acque»; l'accostamento alla tradizione evangelica si impone da sé. Naturalmente, in questo come in tutti gli altri casi, il significato simbolico non intacca minimamente il carattere storico che il fatto considerato possiede nel secondo caso, fatto che, del resto, è tanto meno contestabile in quanto la sua realizzazione, corrispondendo all'ottenimento di un certo grado di iniziazione effettiva, è molto meno rara di quel che si pensa comunemente.

[9] Si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., capp. XXIV e XXVII.

simboliche e tradizionali;[10] per questo motivo tenevamo particolarmente a menzionarla qui. Del resto, pur avendo già trattato la questione in un nostro precedente studio, essa era troppo strettamente collegata al tema attuale perché ci fosse possibile non farvi almeno un breve accenno.

[10] Cfr. in particolare il simbolismo estremo-orientale del Drago, che in un certo modo corrisponde alla concezione teologica occidentale del Verbo come «luogo dei possibili» (si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cit., cap. XVI).

XIII - Le gerarchie spirituali

Soltanto la gerarchizzazione degli stati molteplici nella realizzazione effettiva dell'essere totale consente di capire come debbano venire considerate, dal punto di vista puramente metafisico, quelle che vengono chiamate genericamente «gerarchie spirituali». Con tale espressione si intendono di solito gerarchie di esseri diversi dall'uomo e diversi tra loro, come se ciascun grado fosse occupato da particolari esseri, limitati rispettivamente agli stati corrispondenti; ma la concezione degli stati molteplici ci dispensa palesemente dal porci da questo punto di vista, che può essere legittimo per la teologia, o per altre scienze o speculazioni particolari, ma non ha nulla di metafisico. In fondo, poco ci importa in se stessa l'esistenza di esseri extra-umani e sovra-umani, che possono certo appartenere a un numero indefinito di generi, comunque siano designati; se abbiamo tutte le ragioni per ammettere tale esistenza, non fosse altro perché nel mondo che ci circonda vediamo anche esseri non-umani, e negli altri stati devono quindi esistere esseri che non passano attraverso la manifestazione umana (se non altri, almeno quelli che nel nostro mondo sono rappresentati dalle individualità non-umane), non abbiamo però alcun motivo di occuparcene specificamente, non più di quanto ci occupiamo degli esseri infra-umani, che pure esistono e che potremmo considerare alla stessa stregua. A nessuno verrebbe in mente di fare della classificazione dettagliata degli esseri non-umani del mondo terrestre l'oggetto di uno studio metafisico o sedicente tale; non si vede perché dovrebbe essere altrimenti per il semplice fatto che si tratta di esseri che esistono in altri mondi, cioè che occupano altri stati, i quali, per superiori che siano rispetto al nostro, nondimeno fanno parte, allo stesso titolo, dell'ambito della manifestazione universale. Tuttavia è facilmente comprensibile che i filosofi i quali hanno voluto limitare l'essere a un unico stato, considerando l'uomo, nella sua individualità più o meno estesa, come un tutto di per sé completo, se sono stati indotti a pensare vagamente, per una ragione qualsiasi, che vi fossero altri gradi nell'Esistenza universale, hanno potuto fare di questi gradi solo gli ambiti di esseri a noi totalmente estranei, salvo in ciò che può esistere di comune a tutti gli esseri; e, al tempo stesso, la tendenza antropomorfica li ha spesso portati, d'altra parte, a enfatizzare la comunanza di natura, attribuendo a tali esseri facoltà non semplicemente analoghe, ma simili o persino identiche a quelle che appartengono propriamente all'uomo

individuale.[1] In realtà, gli stati in questione sono differenti dallo stato umano in misura incomparabilmente maggiore di quanto alcun filosofo moderno dell'Occidente abbia mai potuto anche lontanamente concepire; ma, ciò nonostante, questi stessi stati, quali che siano del resto gli esseri che realmente li occupano, possono venire ugualmente realizzati da tutti gli altri esseri, compreso quello che è allo stesso tempo un essere umano in un altro stato di manifestazione, altrimenti, come abbiamo già detto, non sarebbe possibile parlare della totalità di alcun essere, poiché questa, per essere effettiva, deve comprendere necessariamente tutti gli stati, sia di manifestazione (formale e informale) sia di non-manifestazione, ciascuno stato secondo il modo nel quale l'essere considerato è capace di realizzarlo. Abbiamo osservato altrove che quasi tutte le affermazioni teologiche riguardanti gli angeli possono essere riferite metafisicamente agli stati superiori dell'essere,[2] così come, nel simbolismo astrologico medioevale, i «cieli», cioè le varie sfere planetarie e stellari, rappresentano questi stessi stati e anche i gradi iniziatici cui corrisponde la loro realizzazione;[3] e, come i «cieli» e gli «inferi», i *Dêva* e gli *Asura* rappresentano nella tradizione indù rispettivamente gli stati superiori e inferiori a quello umano.[4] Ovviamente tutto ciò non esclude alcuno dei modi di realizzazione che possono essere propri di altri esseri, così come ve ne sono di peculiari all'essere umano (in quanto il suo stato individuale è preso come punto di partenza e come base della realizzazione); ma questi modi a noi estranei non hanno per noi più importanza di quanta ne abbiano tutte le forme che non saremo mai chiamati a realizzare (come le forme animali, vegetali e minerali del mondo corporeo), perché sono anch'esse realizzate da altri esseri nell'ordine della manifestazione universale, il cui carattere indefinito esclude ogni ripetizione.[5]

Da quanto abbiamo detto consegue che per «gerarchie spirituali» possiamo intendere propriamente solo l'insieme degli stati dell'essere superiori all'individualità umana, e in special modo degli stati informali o sovra-individuali, stati che dobbiamo peraltro considerare realizzabili per l'essere a partire dallo stato umano, e ciò anche nel corso della sua esistenza corporea e terrena. Infatti questa realizzazione è essenzialmente implicita

---

[1] Se gli stati «angelici» sono gli stati sovra-individuali che costituiscono la manifestazione informale, non è possibile attribuire agli angeli alcuna delle facoltà di ordine propriamente individuale; per esempio, come abbiamo detto sopra, non li si può supporre dotati di ragione, caratteristica esclusiva dell'individualità umana, ed essi possono avere soltanto un modo di intelligenza puramente intuitivo.

[2] *Ibid.,* cap. X. Sotto questo aspetto, il trattato *De angelis* di san Tommaso d'Aquino è particolarmente significativo.

[3] *L'Ésotérisme de Dante,* Bosse, Paris, 1925, pp. 10, 58-61 [trad. it. *L'esoterismo di Dante,* Atanòr, Roma, 1951].

[4] *Le Symbolisme de la Croix*, cit., cap. XXI.

[5] *Ibid.*, cap. XI.

nella totalizzazione dell'essere, dunque nella «Liberazione» (*moksha* o *mukti*), che permette all'essere dì affrancarsi dai legami di ogni particolare condizione di esistenza, e che, non essendo suscettibile di gradi diversi, è ugualmente completa e perfetta quando è ottenuta sia come «liberazione in vita» (*jîvan-mukti*), sia come «liberazione informale» (*vidêha-mukti*), secondo quanto abbiamo avuto occasione di spiegare altrove.[6] Perciò non può esistere alcun grado spirituale superiore a quello dello *Yogî*, poiché costui, giunto alla «Liberazione» che è al tempo stesso l'«Unione» (*Yoga*) o l'«Identità Suprema», non ha più nulla da ottenere; ma, se lo scopo da raggiungere è il medesimo per tutti gli esseri, ciascuno ovviamente lo raggiunge seguendo la sua «via personale», dunque attraverso modalità suscettibili di variazioni indefinite. È quindi comprensibile che vi siano, nel corso di questa realizzazione, tappe molteplici e diverse, che possono essere percorse in successione o simultaneamente, a seconda dei casi, e che, ricollegandosi ancora a stati determinati, non si devono in alcun modo confondere con la liberazione totale che ne è il fine e il risultato supremo:[7] possiamo considerarle come altrettanti gradi nelle «gerarchie spirituali», qualunque sia la classificazione più o meno generale che si vorrà adottare, se è il caso, per l'indefinità delle loro modalità possibili, e che naturalmente dipenderà dal particolare punto di vista dal quale si intenderà porsi.[8]

È essenziale osservare a tale proposito che i gradi di cui parliamo, poiché rappresentano stati ancora contingenti e condizionati, non sono metafisicamente importanti in se stessi, ma, proprio in quanto li si considera come gradi, lo sono soltanto in vista dell'unico scopo al quale tendono tutti, e di cui non costituiscono che una sorta di preparazione. Del resto non c'è paragone tra un qualunque stato particolare, per elevato che sia, e lo stato totale e incondizionato; né va mai dimenticato che, poiché rispetto all'Infinito l'intera manifestazione è rigorosamente nulla, anche le differenze fra gli stati che ne fanno parte devono evidentemente esserlo, pur considerevoli in se stesse e finché si considerano soltanto i diversi stati condizionati che esse separano gli uni dagli altri. Se il passaggio a certi stati superiori costituisce in qualche modo, relativamente allo stato preso come punto di partenza, una sorta di cammino verso la «Liberazione», deve essere però chiaro che quest'ultima, quando sarà realizzata, implicherà sempre una discontinuità rispetto allo stato in cui si troverà in quel momento l'essere che l'otterrà, e che, qualunque sia tale stato, la discontinuità non sarà per questo né più né meno profonda, poiché, in tutti i casi, tra lo stato

---

[6] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XXIII.

[7] *Ibid.,* capp. XXI e XXII.

[8] Queste «gerarchie spirituali», poiché i diversi stati che esse comportano sono realizzati attraverso il conseguimento di altrettanti gradi iniziatici effettivi, corrispondono a ciò che l'esoterismo islamico chiama «categorie dell'iniziazione» (*Tartîb at-tasawwuf*); a questo proposito ricordiamo in particolare il trattato di Mohyîddîn ibn Arabî che porta appunto tale titolo.

dell'essere «non-liberato» e quello dell'essere «liberato» non esiste alcun rapporto del genere esistente tra differenti stati condizionati.[9]

Proprio a causa dell'equivalenza di tutti gli stati di fronte all'Assoluto, quando l'obiettivo finale è stato raggiunto in uno qualunque dei gradi in questione, l'essere non ha certamente bisogno di averli percorsi tutti in precedenza, e del resto egli allora li possiede tutti «in sovrappiù», per così dire, poiché si tratta di elementi integranti della sua totalizzazione. È evidente, d'altra parte, che l'essere giunto così in possesso di tutti gli stati potrà sempre, all'occorrenza, venire considerato più particolarmente in relazione a uno qualsiasi di essi e come se vi fosse effettivamente «situato», sebbene in realtà sia al di là di tutti gli stati e li contenga tutti in se stesso, senza essere a sua volta contenuto in alcuno di essi. Si potrebbe dire che in tale caso essi saranno semplicemente aspetti diversi che in un certo senso costituiranno altrettante «funzioni» di quell'essere, il quale però non sarà in alcun modo toccato dalle loro condizioni, che per lui avranno ormai soltanto un'esistenza illusoria, poiché, essendo veramente «se stesso», egli godrà di uno stato essenzialmente incondizionato. Così l'apparenza formale, e persino corporea, può sussistere per l'essere che è «liberato in vita» (*jîvan-mukta*), e che, «durante la sua permanenza nel corpo, non è toccato dalle sue proprietà, come il firmamento non è toccato da ciò che è sospeso al suo interno»;[10] e allo stesso modo egli rimane «non toccato» da tutte le altre contingenze, quale che sia lo stato, individuale o sovra-individuale, cioè formale o informale, cui esse si riferiscono nell'ordine della manifestazione, il quale, in fondo, non è esso stesso che la somma di tutte le contingenze.

---

[9] *Ibid.*, cap. XX.

[10] *Âtma-Bodha* di Shankarâchârya *(ibid.,* cap. XXIII).

XIV - Risposta alle obiezioni basate sulla pluralità degli esseri

In quanto precede vi è un punto che potrebbe ancora prestarsi a un'obiezione, sebbene, a dire il vero, vi abbiamo in parte già risposto, almeno implicitamente, con quanto è stato detto a proposito delle «gerarchie spirituali». Questa l'obiezione: dato che esiste un numero indefinito di modalità realizzate da esseri differenti, è veramente legittimo parlare di totalità per ciascun essere? A ciò è possibile rispondere innanzitutto facendo notare che l'obiezione così posta si applica evidentemente soltanto agli stati manifestati, poiché nel non-manifestato non si può parlare di alcuna specie di distinzione reale, cosicché, dal punto di vista degli stati di non-manifestazione, ciò che appartiene a un essere appartiene ugualmente a tutti, nella misura in cui hanno effettivamente realizzato quegli stati. Ora, se si considera da questo stesso punto di vista tutto l'insieme della manifestazione, essa costituisce, a causa della sua contingenza, soltanto un «accidente» nel senso proprio della parola e, di conseguenza, l'importanza di una delle sue modalità, considerata in se stessa e «distintivamente», è rigorosamente nulla. Inoltre, dato che il non-manifestato contiene in principio tutto ciò che costituisce la realtà profonda ed essenziale delle cose che esistono in uno qualunque dei modi della manifestazione - altrimenti il manifestato non avrebbe che un'esistenza Puramente illusoria -, si può anche dire che l'essere pervenuto effettivamente allo stato di non-manifestazione possiede appunto perciò tutto il resto, e che lo possiede veramente «in sovrappiù», allo stesso modo in cui, come abbiamo detto nel capitolo precedente, egli possiede tutti gli stati o gradi intermedi, anche senza averli percorsi in precedenza e separatamente.

Questa risposta, nella quale prendiamo in considerazione soltanto l'essere giunto alla realizzazione totale, dal punto di vista puramente metafisico è del tutto sufficiente, anzi è l'unica davvero sufficiente, perché, se non considerassimo l'essere in questo modo, se esaminassimo qualunque altro caso diverso da questo, non sarebbe più possibile parlare di totalità, sicché l'obiezione stessa risulterebbe immotivata. Quel che occorre dire, in questo caso come pure quando si tratta di possibili obiezioni concernenti l'esistenza della molteplicità, è che il manifestato, considerato come tale, cioè sotto l'aspetto della distinzione che lo condiziona, è nulla rispetto al non-manifestato, poiché i due non sono paragonabili; ciò che è

assolutamente reale (tutto il resto non essendo che illusorio, nel senso che è una realtà solamente derivata e come «partecipata») è, anche per le possibilità che comportano la manifestazione, lo stato permanente e incondizionato nel quale esse appartengono, principialmente e fondamentalmente, all'ordine della non-manifestazione.

Quanto abbiamo detto potrebbe bastare, tuttavia tratteremo ancora un altro aspetto della questione, prendendo in esame l'essere che abbia realizzato non più la totalità del «Sé» incondizionato, ma solo l'integralità di un certo stato. In questo caso, l'obiezione precedente deve prendere una nuova forma: come si può concepire tale integralità per un solo essere, quando lo stato in questione costituisce un ambito che egli ha in comune con una indefinità di altri esseri, in quanto questi sono anch'essi soggetti alle condizioni che caratterizzano e determinano quello stato o quel modo di esistenza? Non è più la stessa obiezione, ma soltanto un'obiezione analoga, fatte le debite proporzioni tra i due casi, e la risposta dev'essere anch'essa analoga: per l'essere giunto ad assumere effettivamente il punto di vista centrale dello stato considerato - questo è l'unico modo di realizzarne l'integralità -, tutti gli altri punti di vista particolari perdono ogni importanza se presi separatamente, poiché egli li ha unificati nel punto di vista centrale; è dunque nell'unità di quest'ultimo che essi allora esistono, e non più al di fuori di tale unità, poiché l'esistenza della molteplicità fuori dell'unità è puramente illusoria. L'essere che ha realizzato l'integralità di uno stato ha fatto di sé il centro di quello stato e, come tale, si può dire che egli riempie interamente quello stato con il proprio irraggiamento:[1] assimila a sé tutto ciò che vi è contenuto, in modo tale da farne in un certo senso altrettante modalità secondarie di se stesso,[2] quasi paragonabili alle modalità che si realizzano nello stato di sogno, secondo quanto è stato detto sopra. Di conseguenza, questo essere non è in alcun modo toccato, nella sua estensione, dall'esistenza che tali modalità, o almeno alcune di esse, possono avere al di fuori di lui (l'espressione «al di fuori» del resto non ha più alcun senso dal suo punto di vista, ma lo ha soltanto da quello degli altri esseri rimasti nella molteplicità non unificata), per l'esistenza simultanea di altri esseri nel medesimo stato; d'altra parte, l'esistenza in lui di queste stesse modalità non intacca minimamente la sua unità, anche nel caso si tratti soltanto dell'unità ancora relativa che è realizzata al centro di uno stato particolare. Tale stato è interamente costituito dall'irraggiamento del suo centro,[3] e ogni essere che si ponga effettivamente in questo centro diviene a sua volta, per ciò stesso, padrone dell'integralità di quello stato; così

---

[1] *Ibid.*, cap. XVI.

[2] Nelle *Upanishad* il simbolo del «cibo» (*anna*) è frequentemente impiegato per designare un'assimilazione di questo genere.

[3] Ciò è stato ampiamente spiegato nel nostro studio precedente, *Le Symbolisme de la Croix,* cit.

l'indifferenziazione principiale del non-manifestato si riflette nel manifestato, e d'altra parte deve essere chiaro che tale riflesso, essendo nel manifestato, conserva sempre per questa ragione la relatività inerente a ogni esistenza condizionata.

Stabilito ciò, sarà facile capire come considerazioni analoghe possano applicarsi alle modalità comprese, a diversi titoli, in un'unità ancora più relativa, come quella di un essere che ha realizzato un certo stato solo in parte, e non integralmente. Un tale essere, ad esempio l'individuo umano, senza aver raggiunto ancora il proprio totale sviluppo nel senso dell'«ampiezza» (che corrisponde al grado di esistenza in cui si trova), ha tuttavia assimilato a sé, in misura più o meno completa, tutto ciò di cui ha veramente preso coscienza nei limiti della sua estensione attuale; e le modalità secondarie che si è così annesso, e che sono ovviamente suscettibili di crescere costantemente e indefinitamente, costituiscono una parte assai importante di quei prolungamenti dell'individualità ai quali abbiamo già più volte fatto allusione.

XV - La realizzazione dell'essere per mezzo della conoscenza

Abbiamo detto che l'essere assimila a sé. più o meno completamente tutto ciò di cui prende coscienza; infatti, in qualunque campo, non esiste vera conoscenza se non quella che ci consente di penetrare più o meno profondamente la natura intima delle cose, e i gradi della conoscenza possono consistere soltanto nella maggiore o minore profondità di tale penetrazione e nella maggiore o minore completezza dell'assimilazione cui essa conduce. In altri termini, esiste vera conoscenza solo in quanto implica un'identificazione del soggetto con l'oggetto o, se si preferisce considerare il rapporto in senso inverso, un'assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto,[1] e nella misura precisa in cui essa implica effettivamente un'identificazione o un'assimilazione di questo genere, i cui gradi di realizzazione costituiscono, di conseguenza, i gradi della conoscenza stessa.[2] Dobbiamo dunque riaffermare, a dispetto di tante discussioni filosofiche, del resto spesso oziose, cui questo punto ha potuto dar luogo,[3] che ogni conoscenza vera ed effettiva è immediata, e che una conoscenza mediata può avere solo un valore puramente simbolico e rappresentativo.[4] Quanto alla possibilità stessa di una conoscenza immediata, tutta la teoria degli stati molteplici la rende sufficientemente comprensibile; d'altra parte,

[1] Ovviamente intendiamo qui i termini «soggetto» e «Oggetto» nel loro senso più usuale, per designare rispettivamente «colui che conosce» e «ciò che è conosciuto» (si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XV).

[2] Abbiamo già ricordato in diverse occasioni che Aristotele aveva enunciato il principio dell'identificazione attraverso la conoscenza, ma che tale affermazione, in lui e nei suoi epigoni scolastici, sembra essere rimasta puramente teorica, senza che essi ne abbiano mai tratto le debite conseguenze riguardo alla realizzazione metafisica (si vedano in particolare *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit., parte seconda, cap. X, e *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XXIV). nei suoi epigoni scolastici, sembra essere rimasta puramente teorica, senza che essi ne abbiano mai tratto le debite conseguenze riguardo alla realizzazione metafisica (si vedano in particolare *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit., parte seconda, cap. X, e *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XXIV).

[3] Alludiamo qui alle moderne «teorie della conoscenza», sulla vanità delle quali ci siamo già espressi altrove (Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, cit., parte seconda, cap. X); del resto vi ritorneremo poco più avanti.

[4] Tale differenza è quella fra la conoscenza intuitiva e la conoscenza discorsiva, di cui abbiamo parlato abbastanza spesso perché non sia necessario indugiarvi ancora.

volerla mettere in dubbio significa dar prova di una perfetta ignoranza riguardo ai principi metafisici più elementari, poiché, senza la conoscenza immediata, la metafisica stessa sarebbe totalmente impossibile.[5]

Abbiamo parlato di identificazione o di assimilazione, e possiamo impiegare qui i due termini quasi indifferentemente, sebbene non corrispondano in modo esatto allo stesso punto di vista; parimenti, si può considerare la conoscenza come procedente allo stesso tempo dal soggetto all'oggetto di cui il soggetto prende coscienza (o, più in generale e per non limitarci alle condizioni di certi stati, all'oggetto che egli rende una modalità secondaria di se stesso) e dall'oggetto al soggetto che lo assimila a sé, e ricorderemo a tale proposito la definizione aristotelica della conoscenza, nell'ambito sensibile, come «l'atto comune del senso e dell'oggetto sensibile», la quale implica effettivamente una reciprocità di relazione di questo genere.[6] Quindi, per ciò che concerne l'ambito sensibile o corporeo, gli organi di senso sono, per l'essere individuale, gli «accessi» della conoscenza;[7] ma, da un altro punto di vista, essi sono anche delle «uscite», proprio in quanto ogni conoscenza comporta un atto di identificazione che procede dal soggetto conoscente in direzione dell'oggetto individuale, come l'emissione di una specie di prolungamento esterno del soggetto stesso. È importante osservare, d'altra parte, che un tale prolungamento non è esterno se non in rapporto all'individualità considerata nel senso più stretto, poiché fa parte integrante dell'individualità estesa; l'essere, estendendosi così attraverso uno sviluppo delle proprie possibilità, non deve in alcun modo uscire da se stesso - ciò che in realtà non avrebbe alcun senso, poiché un essere non può, in nessuna circostanza, diventare altro da sé. Questo al tempo stesso risponde direttamente alla principale obiezione dei filosofi occidentali moderni contro la possibilità della conoscenza immediata; e da ciò si vede chiaramente che l'origine di una simile obiezione altro non è che un'incomprensione metafisica pura e semplice, in forza della quale tali filosofi hanno disconosciuto le possibilità dell'essere, anche individuale, nella sua estensione indefinita.

Tutto ciò è *a fortiori* vero se, uscendo dai limiti dell'individualità, viene applicato agli stati superiori: la conoscenza reale di questi stati implica il loro possesso effettivo e, inversamente, l'essere ne prende possesso attraverso la conoscenza stessa, poiché i due atti sono inseparabili uno dall'altro, e potremmo anche dire che, in fondo, essi sono una cosa sola. Naturalmente ciò vale solo per la conoscenza immediata, la quale, quando si

---

[5] *Ibid.,* cap. V.

[6] Si può inoltre osservare che l'atto comune a due esseri, nel senso che Aristotele dà alla parola «atto», è ciò attraverso cui le loro nature coincidono, e dunque si identificano almeno parzialmente.

[7] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XII; il simbolismo delle «bocche» di Vaishwânara è riconducibile all'analogia fra assimilazione cognitiva e assimilazione nutritiva.

estende alla totalità degli stati, comporta in se stessa la loro realizzazione, ed è, di conseguenza, «il solo mezzo di ottenere la Liberazione completa e finale».[8] La conoscenza che rimane puramente teorica evidentemente non può in alcun modo equivalere a una realizzazione di tal genere e, non essendo una percezione immediata del suo oggetto, può avere soltanto, come abbiamo già detto, un valore del tutto simbolico; nondimeno essa costituisce una preparazione indispensabile all'acquisizione di quella conoscenza effettiva che è il mezzo, anzi, l'unico mezzo attraverso cui si opera la realizzazione dell'essere totale.

Sentiamo il dovere, ogniqualvolta se ne presenta l'occasione, di insistere in modo particolare su tale realizzazione dell'essere per mezzo della conoscenza, perché essa è totalmente estranea alle concezioni occidentali moderne, che non si avventurano al di là della conoscenza teorica o, più precisamente, di una modesta parte di quest'ultima, e contrappongono artificiosamente il «conoscere» all'«essere», come se non fossero le due facce inseparabili di una sola e medesima realtà;[9] non esiste vera metafisica per chi non comprenda a fondo che l'essere si realizza attraverso la conoscenza, e che si può realizzare soltanto in questo modo. L'autentica dottrina metafisica non deve curarsi affatto di tutte le «teorie della conoscenza» che la filosofia moderna va così faticosamente elaborando; in questi tentativi di sostituire una «teoria della conoscenza» alla conoscenza stessa si può anzi ravvisare una vera e propria ammissione di impotenza, sebbene certo inconsapevole, da parte di quella filosofia che a tal punto ignora qualsiasi possibilità di realizzazione effettiva. Inoltre la conoscenza vera, che è, come abbiamo detto, immediata, può essere più o meno completa, più o meno profonda, più o meno adeguata, ma non può essere essenzialmente «relativa» come vorrebbe quella stessa filosofia, o perlomeno essa non lo è se non nella misura in cui sono relativi i suoi oggetti. In altre parole, la conoscenza relativa, metafisicamente parlando, non è altro che la conoscenza del relativo o del contingente, cioè quella che si rivolge al manifestato; ma il valore di questa conoscenza, all'interno del proprio ambito, è tanto grande quanto lo consente la natura di tale ambito,[10] e non è certo così che l'intendono coloro che parlano di «relatività della conoscenza». Tralasciando ogni considerazione dei gradi di una conoscenza più o meno completa e profonda, gradi che non modificano in nulla la sua natura essenziale, l'unica distinzione che possiamo legittimamente operare, quanto al valore della conoscenza, è quella già indicata tra la conoscenza

---

[8] *Âtma-Bodha* di Shankarâchârya *(ibid.*, cap. XXII).

[9] Si veda anche *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit., parte seconda, cap. X.

[10] Ciò vale anche per la semplice conoscenza sensibile, che è essa stessa, nell'ordine inferiore e limitato che le appartiene, una conoscenza immediata, dunque necessariamente vera.

immediata e la conoscenza mediata, cioè tra la conoscenza effettiva e la conoscenza simbolica.

XVI - Conoscenza e coscienza

Una conseguenza molto importante di ciò che è stato detto sin qui è che la conoscenza, intesa in senso assoluto e in tutta la sua universalità, non ha affatto per sinonimo o per equivalente la coscienza, l'ambito della quale è coestensivo soltanto a quello di certi stati d'essere determinati, sicché solo in questi stati, a esclusione di tutti gli altri, la conoscenza si realizza attraverso quella che si può propriamente chiamare una «presa di coscienza». La coscienza, quale l'abbiamo intesa in precedenza, anche nell'accezione più generale e senza ridurla alla sua forma specificamente umana, non è che un modo contingente e particolare di conoscere, in determinate condizioni, una proprietà inerente all'essere considerato in certi stati di manifestazione; a maggior ragione non si può parlare in alcun modo di coscienza per gli stati incondizionati, cioè per tutto quel che oltrepassa l'Essere, dato che la coscienza non è nemmeno applicabile a tutto l'Essere. Al contrario, la conoscenza, considerata in se stessa e indipendentemente dalle condizioni attinenti a qualche stato particolare, non può tollerare alcuna restrizione e, per essere adeguata alla verità totale, deve essere coestensiva non solamente all'Essere, ma alla stessa Possibilità universale, e dunque essere infinita così come quest'ultima lo è necessariamente. Ciò equivale a dire che conoscenza e verità, considerate in senso metafisico, in fondo non sono cosa diversa da quanto abbiamo chiamato, peraltro con un'espressione molto imperfetta, «aspetti dell'Infinito»; ed è quello che afferma con particolare chiarezza la seguente formula, uno degli enunciati fondamentali del Vêdânta: «*Brahma* è la Verità, la Conoscenza, l'Infinito» (*satyam jnânam anantam brahma*).[1]

Quando diciamo che il «conoscere» e l'«essere» sono le due facce di una medesima realtà, il termine «essere» va dunque inteso in un senso soltanto analogico e simbolico, poiché la conoscenza si spinge al di là dell'Essere; così è anche quando parliamo della realizzazione dell'essere totale, poiché tale realizzazione implica essenzialmente la conoscenza totale e assoluta, e non è in alcun modo distinta da tale conoscenza, purché ovviamente si tratti della conoscenza effettiva, e non di una semplice conoscenza teorica e rappresentativa. Ed è questo il momento, d'altra parte, di fare una breve precisazione circa il modo in cui occorre intendere l'identità metafisica fra il possibile e il reale: dato che ogni possibile è

[1] *Taittirîyaka Upanishad*, 2ª Valli, 1º Anuvâka, shloka l.

realizzato dalla conoscenza, tale identità, presa in senso universale, costituisce propriamente la verità in sé, poiché essa può venire concepita proprio come il perfetto adeguamento della conoscenza alla Possibilità totale.[2] Non è difficile scorgere tutte le conseguenze che è possibile trarre da quest'ultima osservazione, la cui portata è immensamente più vasta di quella di una definizione semplicemente logica della verità, poiché riflette tutta la differenza che intercorre tra l'intelletto universale e incondizionato[3] e l'intelligenza umana con i suoi condizionamenti individuali, come pure, d'altro lato, tutta la differenza che separa il punto di vista della realizzazione da quello di una «teoria della conoscenza». La stessa parola «reale», solitamente assai vaga e addirittura equivoca - e lo è necessariamente per quei filosofi che mantengono la pretesa distinzione tra il possibile e il reale -, assume così un significato metafisico affatto diverso, trovandosi collegata al punto di vista della realizzazione[4] o, per essere più precisi, divenendo un'espressione della permanenza assoluta, nell'Universale, di tutto ciò di cui un essere raggiunge il possesso effettivo attraverso la realizzazione totale di se stesso.[5]

In quanto principio universale, l'intelletto potrebbe essere concepito come ciò che contiene la conoscenza totale, a condizione però di vedere in questa espressione un semplice modo di dire, perché, trovandoci essenzialmente nella «non-dualità», il contenente e il contenuto sono assolutamente identici, dato che entrambi devono essere infiniti e che una «pluralità di infiniti», come abbiamo già detto, è un'impossibilità. La Possibilità universale, che comprende ogni cosa, non può essere compresa da nulla fuorché da se stessa, ed essa si comprende «senza però che tale comprensione esista in un modo qualunque»;[6] pertanto si può parlare, in senso universale, dell'intelletto e della conoscenza come di elementi correlati soltanto nel modo in cui abbiamo parlato in precedenza dell'Infinito e della Possibilità, cioè vedendovi una sola e medesima cosa,

---

[2] Questa formula è in accordo con la definizione che san Tommaso d'Aquino dà della verità come *adaequatio rei et intellectus*; ma essa ne è in qualche modo una trasposizione, perché è opportuno tenere conto di tale differenza capitale: che la dottrina scolastica si mantiene esclusivamente all'interno dell'Essere, mentre quanto diciamo in questa sede è ugualmente applicabile a tutto ciò che è al di là dell'Essere.

[3] Qui il termine «intelletto» è anch'esso trasposto al di là dell'Essere, e dunque a maggior ragione al di là della *Buddhi,* che, sebbene di ordine universale e informale, appartiene ancora all'ambito della manifestazione, e di conseguenza non può essere detta incondizionata.

[4] Si noterà, del resto, la stretta parentela, che non ha niente di fortuito, tra i termini «reale» e «realizzazione».

[5] Questa stessa permanenza viene espressa in altro modo, nel linguaggio teologico occidentale, quando si dice che i possibili sono eternamente nell'intelletto divino.

[6] *Risâlah el-Ahadiyyah* di Mohyiddin ibn Arabî (cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XV).

che consideriamo simultaneamente sotto un aspetto attivo e uno passivo, ma senza che vi sia alcuna distinzione reale. Nell'Universale non dobbiamo distinguere tra intelletto e conoscenza, né, di conseguenza, tra intelligibile e conoscibile: poiché la conoscenza vera è immediata, l'intelletto è rigorosamente tutt'uno con il suo oggetto; soltanto nei modi condizionati della conoscenza, sempre indiretti e inadeguati, è possibile stabilire una distinzione, dato che tale conoscenza relativa si verifica non attraverso l'intelletto stesso, ma attraverso una rifrazione dell'intelletto negli stati d'essere considerati; inoltre, come abbiamo visto, la coscienza individuale è costituita appunto da una rifrazione di questo genere; ma, direttamente o indirettamente, esiste sempre una partecipazione all'intelletto universale nella misura in cui vi è conoscenza effettiva, in una modalità qualsiasi, o al di fuori di ogni modalità particolare.

Poiché la conoscenza totale è adeguata alla Possibilità universale, non esiste nulla di inconoscibile,[7] ossia, in altri termini, «non vi sono cose inintelligibili, vi sono solo cose attualmente incomprensibili»,[8] cioè inconcepibili non tanto in se stesse e in modo assoluto, ma solo per noi in quanto esseri condizionati, vale a dire limitati nella nostra manifestazione attuale alle possibilità di uno stato determinato. Enunciamo così quello che si potrebbe chiamare un principio di «intelligibilità universale», non come lo si intende ordinariamente, ma in senso puramente metafisico, dunque al di là dell'ambito logico, dove questo principio, come tutti quelli di ordine propriamente universale (gli unici a meritare davvero il nome di princìpi), troverà soltanto un'applicazione particolare e contingente. Questo, sia ben chiaro, non significa per noi postulare alcun «razionalismo», tutt'altro, poiché la ragione, essenzialmente diversa dall'intelletto (senza la cui garanzia non avrebbe del resto alcuna validità), non è nulla più che una facoltà specificamente umana e individuale; esiste dunque di necessità, non diremo l'«irrazionale»,[9] ma il «sovra-razionale», che è infatti una caratteristica fondamentale di tutto quanto è veramente di ordine metafisico; ma il «sovra-razionale» non cessa per questo di essere in se stesso

---

[7] Respingiamo dunque formalmente e assolutamente ogni «agnosticismo», di qualsiasi genere; si potrebbe del resto domandare ai «positivisti», come ai partigiani della famosa teoria dell'«Inconoscibile» di Herbert Spencer, che cosa li autorizzi ad affermare che esistono cose che non possono essere conosciute: questa domanda correrebbe il forte rischio di restare senza risposta, tanto più che alcuni, di fatto, sembrano proprio confondere puramente e semplicemente l'«ignoto» (cioè in definitiva quanto è sconosciuto a loro stessi) e l'«inconoscibile» (si veda *Orient et Occident,* cit., parte prima, cap. I, e *La Crise da monde moderne,* cit., p. 98).

[8] Matgioï, *La Voie Métaphysique,* cit., p. 86.

[9] Ciò che oltrepassa la ragione, infatti, non per questo è contrario alla ragione, secondo il senso generalmente attribuito alla parola «irrazionale».

intelligibile, pur non essendo attualmente comprensibile per le facoltà limitate e relative dell'individualità umana.[10]

Tutto ciò comporta ancora un'altra osservazione, di cui conviene tenere conto onde evitare ogni malinteso: come il termine «ragione», anche il termine «coscienza» può essere talvolta universalizzato, attraverso una trasposizione puramente analogica, e noi stessi l'abbiamo fatto altrove per rendere il significato del termine sanscrito *Chit*;[11] ma una tale trasposizione è possibile solo quando ci si limita all'Essere, come accadeva allora nel considerare il ternario *Sachchidânanda.* Deve essere tuttavia chiaro che, pur con questa restrizione, la coscienza così trasposta non è più in alcun modo intesa nel senso proprio che abbiamo sopra definito e che in genere riserviamo a questa parola: in tale senso essa non è, ripetiamo, che il modo specifico di una conoscenza contingente e relativa, come contingente e relativo è lo stato d'essere condizionato al quale essa appartiene essenzialmente; e se si può sostenere che essa è una «ragion d'essere» per un tale stato, è solo in quanto la coscienza è una partecipazione, per riflesso, alla natura di quell'intelletto universale e trascendente che, infine e in maniera eminente, è esso stesso la suprema «ragion d'essere» di tutte le cose, la vera «ragione sufficiente» metafisica che si determina da se stessa in tutti gli ordini di possibilità, senza che alcuna di tali determinazioni possa minimamente toccarla. La concezione della «ragione sufficiente», assai diversa dalle concezioni filosofiche o teologiche in cui si rinchiude il pensiero occidentale, risolve d'altronde immediatamente molte questioni di fronte alle quali quel pensiero deve riconoscersi impotente, e ciò conciliando il punto di vista della necessità e quello della contingenza; ci troviamo qui, infatti, ben al di là dell'opposizione tra necessità e contingenza intese nella loro accezione comune;[12] ma qualche chiarimento complementare non sarà forse inutile per far comprendere perché in metafisica pura la questione non può essere posta.

---

[10] Ricordiamo a tale proposito che un «mistero», anche inteso nella sua concezione teologica, non è affatto qualcosa di inconoscibile o inintelligibile, semmai, secondo il senso etimologico del termine, e come abbiamo detto sopra, qualcosa di inesprimibile, e dunque di incomunicabile, il che è completamente diverso.

[11] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XIV.

[12] Dobbiamo peraltro precisare che la teologia, ben superiore in ciò alla filosofia, riconosce almeno che questa opposizione può e deve essere superata, sebbene la sua risoluzione non le appaia in tutta l'evidenza che essa presenta se considerata dal punto di vista metafisico. Occorre aggiungere che è soprattutto dal punto di vista teologico, e a causa della concezione religiosa della «creazione», che la questione dei rapporti fra necessità e contingenza ha rivestito fin dall'inizio l'importanza che ha conservato in seguito nel pensiero filosofico occidentale.

XVII - Necessità e contingenza

Ogni possibilità di manifestazione, abbiamo detto sopra, deve manifestarsi per il fatto stesso di essere ciò che è, ossia una possibilità di manifestazione, sicché in linea di principio la manifestazione è necessariamente implicita nella natura stessa di certe possibilità. Quindi la manifestazione, che in quanto tale è puramente contingente, è nondimeno necessaria nel suo principio, così come, transitoria in se stessa, possiede tuttavia una radice assolutamente permanente nella Possibilità universale; d'altronde è proprio tale radice a costituire tutta la sua realtà. Se così non fosse, la manifestazione potrebbe avere soltanto un'esistenza del tutto illusoria, anzi, si potrebbe considerarla a rigore inesistente, poiché, essendo senza un principio, essa conserverebbe soltanto un carattere essenzialmente «privativo», come può esserlo quello di una negazione o limitazione considerata in se stessa; e la manifestazione, così concepita, non sarebbe infatti niente di più che l'insieme di tutte le condizioni limitative possibili. Però tali condizioni, dal momento che sono possibili, sono metafisicamente reali, e questa realtà, che era solo negativa quando esse erano concepite come semplici limitazioni, diviene in un certo senso positiva quando le si considera come possibilità. La manifestazione ha dunque una propria realtà perché è implicita nell'ordine delle possibilità, e la sua realtà non può in alcun modo essere indipendente da tale ordine universale, poiché in esso, e soltanto in esso, ha la sua vera «ragione sufficiente»: dire che la manifestazione è necessaria nel suo principio non è, in fondo, diverso dal dire che essa è compresa nella Possibilità universale.

Non vi è dunque difficoltà alcuna a concepire da punti di vista diversi la manifestazione come a un tempo necessaria e contingente, purché si faccia grande attenzione a questo punto fondamentale, e cioè che il principio non può essere modificato da determinazioni di alcun genere, poiché ne è essenzialmente indipendente (come la causa è indipendente dai suoi effetti), sicché la manifestazione è legata al suo principio da un rapporto di necessità, mentre il principio non è in alcun modo legato alla manifestazione. L'«irreversibilità» o l'«irreciprocità» del rapporto preso in esame risolve dunque del tutto la difficoltà che si attribuisce di solito a questo problema,[1] la quale esiste in definitiva soltanto perché si perde di

[1] Questa stessa «irreciprocità» esclude anche ogni «panteismo» e ogni «immanentismo», come abbiamo già fatto notare altrove (*ibid.,* cap. XXIV).

vista tale «irreciprocità»; e, se la si perde di vista (ammettendo che la si sia mai intravista in qualche misura), ciò dipende dal fatto che, poiché attualmente ci si trova nella manifestazione, si è naturalmente portati ad attribuire ad essa un'importanza che, dal punto di vista universale, non può in alcun modo avere. Per far comprendere meglio il nostro pensiero in proposito, possiamo anche qui far ricorso a un simbolo spaziale: la manifestazione, nella sua integralità, è veramente nulla rispetto all'Infinito, così come (fatte salve le riserve che l'imperfezione di tali paragoni esige sempre) un punto collocato nello spazio è uguale a zero in rapporto a quello spazio;[2] questo non vuol dire che quel punto sia niente in senso assoluto (tanto più che esiste necessariamente per il fatto stesso che esiste lo spazio), ma è niente sotto l'aspetto dell'estensione, è rigorosamente uno zero come estensione; e la manifestazione, rispetto al Tutto universale, non è niente di più di quanto sia quel punto rispetto allo spazio preso in tutta l'indefinità della sua estensione, con la differenza, inoltre, che lo spazio è qualcosa di limitato per sua natura, mentre il Tutto universale è l'Infinito.

Dobbiamo qui segnalare un'altra difficoltà, di natura però più linguistica che teorica: tutto ciò che esiste in modo transitorio nella manifestazione deve essere trasposto in modo permanente nel non-manifestato; la manifestazione stessa acquista così la permanenza che costituisce tutta la sua realtà principiale, ma non si tratta più della manifestazione in quanto tale, bensì dell'insieme delle possibilità di manifestazione che non si manifestano, pur implicando tuttavia la manifestazione nella loro stessa natura, altrimenti sarebbero altro da quel che sono. La difficoltà di questa trasposizione o passaggio dal manifestato al non-manifestato e l'apparente oscurità che ne risulta corrispondono a quelle che si incontrano quando si vuole esprimere, nella misura in cui sono esprimibili, i rapporti fra il tempo, o più in generale la durata in tutti i suoi modi (vale a dire ogni condizione di esistenza che implichi una successione), e l'eternità; si tratta in fondo dello stesso problema considerato sotto due aspetti non molto dissimili, il secondo dei quali è semplicemente più specifico del primo, poiché si riferisce solo a una condizione determinata fra tutte quelle che il manifestato comporta. Tutto questo, lo ripetiamo, è perfettamente concepibile, ma occorre saper tenere conto dell'inesprimibile, come del resto in tutto ciò che appartiene all'ambito metafisico; quanto poi ai mezzi per rendere effettiva, e non soltanto teorica, una concezione che includa lo stesso inesprimibile, non è ovviamente cosa di cui possiamo parlare in questo studio, poiché le considerazioni di tale ordine non rientrano nei limiti che ci siamo attualmente assegnati.

---

[2] Si tratta qui ovviamente di un punto posto nello spazio, e non del punto principiale di cui lo spazio stesso è soltanto un'espansione o uno sviluppo. Sui rapporti fra il punto e l'estensione si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XVI.

Tornando alla contingenza, possiamo, in generale, darne la seguente definizione: è contingente tutto ciò che non ha in se stesso la propria ragione sufficiente; si può così vedere in modo chiaro che ogni cosa contingente è nondimeno necessaria, nel senso che è necessariamente implicata dalla sua ragione sufficiente, infatti, per esistere, deve averne una; questa però non risiede in essa, perlomeno fin tanto che la si considera nella particolare condizione in cui ha appunto tale carattere di contingenza, che non avrebbe più se la si considerasse nel suo principio, perché allora si identificherebbe con la sua stessa ragione sufficiente. È il caso della manifestazione, che come tale è contingente, perché il suo principio o la sua ragione sufficiente si trova nel non-manifestato; infatti quest'ultimo comprende ciò che potremmo chiamare il «manifestabile», ossia le possibilità di manifestazione come possibilità pure (e non, ovviamente, in quanto comprende il «non-manifestabile» o le possibilità di non-manifestazione). Principio e ragione sufficiente sono dunque in fondo la stessa cosa, ma è particolarmente importante considerare il principio sotto l'aspetto di ragione sufficiente quando si voglia comprendere nel suo significato metafisico la nozione di contingenza; e occorre inoltre precisare, per evitare ogni confusione, che la ragione sufficiente è esclusivamente la ragion d'essere ultima di una cosa (ultima se si parte dalla considerazione di quella cosa per risalire verso il principio, ma, in realtà, prima nell'ordine di concatenazione sia logico sia ontologico che va dal principio alle sue conseguenze), e non semplicemente la sua ragion d'essere immediata, poiché tutto ciò che è in un modo qualunque, anche contingente, deve possedere in se stesso la propria ragion d'essere immediata, intesa nel senso in cui dicevamo in precedenza che la coscienza costituisce una ragion d'essere per certi stati dell'esistenza manifestata.

Una conseguenza assai importante di tutto ciò è che ogni essere, si può dire, porta in se stesso il proprio destino, sia in maniera relativa (destino individuale), se si tratta soltanto dell'essere considerato all'interno di un certo stato condizionato, sia in maniera assoluta, se si tratta dell'essere nella sua totalità, poiché «la parola "destino" designa la vera ragion d'essere delle cose».[3] Tuttavia l'essere condizionato o relativo può farsi portatore soltanto di un destino anch'esso relativo, che riguarda esclusivamente le proprie particolari condizioni di esistenza; se, considerando l'essere in tal modo, si volesse parlare del suo destino ultimo o assoluto, dovremmo affermare che questo non risiede più in lui, poiché non si tratta veramente del destino di quell'essere in quanto contingente, ma si riferisce in realtà all'essere totale. Basta tale osservazione per mostrare l'inanità di tutte le discussioni collegate al «determinismo»:[4] si tratta ancora una volta di questioni, così

---

[3] Commento tradizionale di Tcheng-tseu all'*Yi-king* (*ibid.*, cap. XXII).

[4] Si potrebbe dire altrettanto di larga parte delle discussioni relative alla finalità; così, in particolare, la distinzione tra la «finalità interna» e la «finalità esterna» può apparire

numerose nella filosofia occidentale moderna, che esistono soltanto perché sono mal poste; vi sono peraltro molte concezioni diverse del determinismo, e così pure concezioni diverse della libertà, la maggior parte delle quali non ha nulla di metafisico; è dunque importante precisare la vera nozione metafisica della libertà, ed è con questo che concluderemo il presente studio.

---

pienamente valida soltanto se si ammette il presupposto antimetafisico che un essere individuale sia un essere completo e costituisca un «sistema chiuso», poiché, altrimenti, quel che è «esterno» per l'individuo potrebbe nondimeno essere «interno» per l'essere vero, ammesso che la distinzione implicita in tale parola sia ancora applicabile ad esso (*ibid.*, cap. XXIX); ed è facile rendersi conto che, in fondo, finalità e destino sono la stessa cosa.

XVIII - La nozione metafisica della libertà

Per comprovare metafisicamente la libertà è sufficiente, senza gravarsi di tutte le consuete argomentazioni filosofiche, dimostrare che essa è una possibilità, poiché il possibile e il reale sono metafisicamente identici. A tal fine, possiamo intanto definire la libertà come assenza di costrizione: definizione negativa nella forma, ma che, ancora una volta, è positiva nella sostanza, poiché la costrizione è una limitazione, ossia in realtà una negazione. Ora, per quanto concerne la Possibilità universale considerata al di là dell'Essere, cioè come Non-Essere, non si può parlare di unità, lo abbiamo già detto, perché il Non-Essere è lo Zero metafisico, ma si può almeno, sempre ricorrendo a una forma negativa, parlare di «non-dualità» (*adwaita*).[1] Là dove non esiste dualità, non vi è necessariamente alcuna costrizione, e questo basta per provare che la libertà è una possibilità, dal momento che discende immediatamente dalla «non-dualità», la quale, come è ovvio, è esente da ogni contraddizione.

A questo punto, si può aggiungere che la libertà è non soltanto una possibilità nel senso più universale, ma anche una possibilità d'essere o di manifestazione; basta qui, per passare dal Non-Essere all'Essere, passare dalla «non-dualità» all'unità: l'Essere è «uno» (dove l'Uno, è lo Zero affermato), o meglio è la stessa Unità metafisica, l'affermazione prima, ma anche, appunto per questo, la prima determinazione.[2] Ciò che è uno è palesemente esente da ogni costrizione, sicché l'assenza di costrizione, cioè la libertà, si ritrova anche nell'ambito dell'Essere, dove l'unità si presenta in qualche modo come una specificazione della «non-dualità» principiale del Non-Essere; in altre parole, la libertà appartiene anche all'Essere, il che equivale a dire che essa è una possibilità d'essere, oppure, secondo quanto abbiamo spiegato in precedenza, una possibilità di manifestazione, poiché l'Essere è prima di tutto il principio della manifestazione. Inoltre, dire che questa possibilità è essenzialmente inerente all'Essere come conseguenza immediata della sua unità equivale a dire che essa si manifesterà, in gradi diversi, in tutto ciò che procede dall'Essere, cioè in tutti gli esseri particolari in quanto appartengono all'ambito della manifestazione universale. Tuttavia, dal momento che vi è molteplicità - come nell'ordine delle esistenze particolari -, è evidente che si potrà parlare soltanto di libertà

[1] Cfr. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., cap. XXIII.

[2] *Ibid.*, cap. VI.

relativa; e a questo riguardo si può considerare o la molteplicità degli stessi esseri particolari, o quella degli elementi costitutivi di ciascuno di essi. Per quanto riguarda la molteplicità degli esseri, ciascuno di essi, nei suoi stati di manifestazione, è limitato dagli altri, e questa limitazione può tradursi in una restrizione della libertà; ma dire che un qualunque essere non è in alcun grado libero equivarrebbe ad affermare che non è se stesso, che esso è «gli altri», o non possiede in sé la propria ragion d'essere, nemmeno immediata, il che in fondo significherebbe che non è in alcun modo un essere vero e proprio.[3] D'altra parte, poiché l'unità dell'Essere è il principio della libertà, tanto negli esseri particolari quanto nell'Essere universale, un essere sarà libero nella misura in cui parteciperà di tale unità; in altri termini, esso sarà tanto più libero quanta maggiore sarà in lui l'unità, o quanto più esso sarà «uno»;[4] ma, come abbiamo già detto, gli esseri individuali lo sono sempre solo relativamente.[5] È d'altronde importante osservare a tale riguardo che non è propriamente la maggiore o minore complessità della costituzione di un essere a renderlo più o meno libero, bensì il carattere di tale complessità, a seconda che essa sia più o meno effettivamente unificata; ciò risulta da quanto è stato esposto in precedenza sui rapporti tra l'unità e la molteplicità.[6]

---

[3] Si può inoltre far notare che, dal momento che la molteplicità procede dall'unità, nella quale è implicita o contenuta in principio, essa non può in alcun modo distruggere l'unità, né quel che è una conseguenza dell'unità, come la libertà.

[4] Ogni essere, perché sia veramente tale, deve possedere una certa unità di cui porta il principio in se stesso; in questo senso, Leibniz ebbe ragione nel dire: «Ciò che non è veramente *un* essere non è nemmeno veramente un *essere*»; ma questo adattamento della formula scolastica *ens et unum convertuntur* perde in Leibniz la sua portata metafisica poiché l'unità assoluta e completa viene attribuita alle «sostanze individuali».

[5] È del resto a causa di questa relatività che si può parlare di gradi di unità, e quindi anche di gradi di libertà, poiché esistono gradi solo nel relativo, e ciò che è assoluto non è suscettibile di «più» o di «meno» («più» e «meno» devono qui essere presi in senso analogico, e non soltanto nella loro accezione quantitativa).

[6] Occorre distinguere fra la complessità che è solo pura molteplicità e quella che è al contrario un'espansione dell'unità (cfr. *Asrâr rabbâniyyah* nell'esoterismo islamico: *L'Homme et son devenìr selon le Vêdânta,* cit., cap. IX, e *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. IV); si potrebbe dire che, in rapporto alle possibilità dell'Essere, la prima complessità si riferisce alla «sostanza», la seconda all'«essenza». Si potrebbero analogamente considerare i rapporti di un essere con gli altri (rapporti che, per quell'essere considerato nello stato in cui essi si verificano, intervengono come elementi nella complessità della sua natura, poiché fanno parte dei suoi attributi come altrettante modificazioni secondarie di lui stesso) sotto due aspetti apparentemente opposti, ma in realtà complementari, a seconda se, in questi rapporti, l'essere in questione assimila gli altri a sé o è da essi assimilato, dove tale assimilazione costituisce la «comprensione» nel vero senso della parola. Il rapporto che esiste fra due esseri è al tempo stesso una modificazione dell'uno e dell'altro; ma si può dire che la causa determinante di questa modificazione risiede in quello dei due esseri che agisce sull'altro, o che lo assimila a sé quando il rapporto è inteso dal punto di vista precedente, che non è più quello dell'azione ma della conoscenza, in quanto implica un'identificazione tra i due termini.

La libertà, così considerata, è dunque una possibilità che, in gradi diversi, costituisce un attributo di tutti gli esseri, quali che siano e in qualunque stato si trovino, e non soltanto un attributo dell'uomo; la libertà umana, l'unica in causa in tutte le discussioni filosofiche, si presenta qui come un semplice caso particolare come essa è effettivamente.[7] Del resto, ciò che metafisicamente ha più importanza non è la libertà relativa degli esseri manifestati, e nemmeno gli àmbiti particolari e limitati in cui essa è suscettibile di esercitarsi; ma è la libertà intesa in senso universale, e che risiede propriamente nell'istante metafisico del passaggio dalla causa all'effetto, sebbene il rapporto causale vada trasposto analogicamente in modo opportuno affinché possa valere per tutti gli ordini di possibilità. Poiché tale rapporto causale non è né può essere un rapporto di successione, l'effettuazione deve venire qui considerata essenzialmente sotto l'aspetto extra-temporale, e ciò tanto più in quanto il punto di vista temporale, specifico di uno stato determinato di esistenza manifestata o, ancora più precisamente, di certe modalità di quello stato, non è in alcun modo suscettibile di universalizzazione.[8] La conseguenza di ciò è che quell'istante metafisico che ci pare inafferrabile poiché non vi è alcuna soluzione di continuità tra la causa e l'effetto, è in realtà illimitato, dunque oltrepassa l'Essere, come abbiamo stabilito in primo luogo, ed è coestensivo alla Possibilità totale; esso costituisce quel che si potrebbe chiamare in modo figurato uno «stato di coscienza universale»,[9] partecipe della «permanente attualità» inerente alla «causa iniziale» stessa.[10]

Nel Non-Essere, l'assenza di costrizione non può che consistere nel «non-agire» (il *wou-wei* della tradizione estremo-orientale);[11] nell'Essere, o più esattamente nella manifestazione, la libertà si esplica nell'attività differenziata, che nello stato individuale umano prende la forma dell'azione nel senso abituale del termine. D'altra parte, nell'ambito dell'azione, anzi, di tutta la manifestazione universale, la «libertà di indifferenza» è

---

[7] Poco importa che alcuni preferiscano chiamare «Spontaneità» ciò che noi qui chiamiamo libertà, al fine di riservare questo termine esclusivamente alla libertà umana; l'impiego di due termini differenti ha il difetto di indurre facilmente a credere che quest'ultima sia di natura diversa, mentre sì tratta soltanto di una differenza di gradi, o che perlomeno essa rappresenti una specie di «caso privilegiato», il che metafisicamente non è sostenibile.

[8] Nemmeno la durata, intesa nel senso più generale come ciò che condiziona ogni esistenza in modo successivo, cioè come comprensiva di ogni condizione che corrisponde analogicamente al tempo in altri stati, può essere universalizzata, poiché, nell'Universale, tutto va considerato in simultaneità.

[9] Occorrerà riferirsi a quanto abbiamo detto sopra sulle riserve che è opportuno avanzare quando si vuole universalizzare il senso del termine «coscienza» trasponendolo analogicamente. L'espressione usata qui è, in fondo, pressappoco equivalente a quella di «aspetto dell'Infinito», che, allo stesso modo, non può essere presa alla lettera.

[10] Cfr. Matgioi, *La Voie Métaphysique,* cit., pp, 73-74.

[11] L'«Attività del Cielo» in se stessa (nell'indifferenziazione principiale del Non-Essere) è non-agente e non-manifestata (si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. XXIII).

impossibile, perché si tratta propriamente del modo di libertà che conviene al non-manifestato (e che, a rigor di termini, non è affatto un modo particolare),[12] ossia perché essa non è la libertà in quanto possibilità d'essere, ovvero la libertà che appartiene all'Essere (o a Dio concepito come l'Essere, nei suoi rapporti con il Mondo inteso come l'insieme della manifestazione universale), e, di conseguenza, agli esseri manifestati che sono nel suo ambito e partecipano della sua natura e dei suoi attributi, nella misura delle proprie rispettive possibilità. La realizzazione delle possibilità di manifestazione, che costituiscono tutti gli esseri in tutti i loro stati manifestati e con tutte le modificazioni, azioni o altro, appartenenti a questi stati, quella realizzazione, dicevamo, non può dunque fondarsi su una pura indifferenza (o su un decreto arbitrario della Volontà divina, secondo la ben nota teoria cartesiana, che del resto pretende di applicare tale concezione dell'indifferenza sia a Dio che all'uomo),[13] ma è determinata dall'ordine della possibilità universale di manifestazione, che è l'Essere stesso, sicché l'Essere si determina da se stesso, non soltanto in sé (in quanto è l'Essere, prima fra tutte le determinazioni), ma anche in tutte le sue modalità, che sono tutte le possibilità particolari di manifestazione. Solamente in queste ultime, considerate «distintivamente», anzi, sotto l'aspetto della «separatività», può esservi determinazione da parte di un «altro da sé»; ossia, gli esseri particolari possono sia determinarsi (in quanto ciascuno di essi possiede una certa unità, e quindi una certa libertà, come partecipe dell'Essere) sia venire determinati da altri esseri (a causa della molteplicità degli esseri particolari, molteplicità che non è ricondotta all'unità quando li si considera dal punto di vista degli stati di esistenza manifestata). L'Essere universale non può venire determinato, ma si determina da se stesso; quanto al Non-Essere, non può né. venire determinato né determinarsi, poiché è al di là dì ogni determinazione e non ne ammette alcuna.

Da quanto precede si deduce che la libertà assoluta può realizzarsi soltanto con la completa universalizzazione: essa sarà «autodeterminazione» in quanto coestensiva all'Essere, e «indeterminazione » al di là dell'Essere. Mentre una libertà relativa appartiene a ogni essere in qualsiasi condizione, la libertà assoluta può appartenere soltanto all'essere liberato dalle condizioni dell'esistenza manifestata, individuale o anche sovra-individuale, e divenuto assolutamente «uno», nel grado dell'Essere puro, o «senza dualità», se la sua realizzazione oltrepassa l'Essere.[14] Allora, ma soltanto

---

[12] Essa lo diviene soltanto nella concezione filosofica ordinaria, che è non soltanto erronea, ma veramente assurda, poiché presuppone che qualcosa possa esistere senza avere alcuna ragion d'essere.

[13] Menzioniamo la traduzione in termini teologici soltanto per agevolare il possibile confronto con i punti di vista abituali al pensiero occidentale.

[14] Si veda *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., capp. XV e XVI.

allora, si può parlare dell'essere «che è legge a se stesso»,[15] perché quell'essere è pienamente identico alla propria ragione sufficiente, che è al tempo stesso la sua origine principiale e il suo destino finale.

[15] Su questa espressione, che appartiene più specificamente all'esoterismo islamico, e sul suo equivalente nella dottrina indù, *swêchchhâchâri*, si veda *Le Symbolisme de la Croix,* cit., cap. IX. Si veda anche quanto è stato detto altrove sullo stato dello *Yogi* o del *jîvan-mukta* (*L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cit., capp. XXIII e XXIV).